Toplum ve Bilim

53 BAHAR 1991

1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi **Yeşim Arat**

Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım **Deniz Kandiyoti**

Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği **Ferhunde Özbay**

Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı **Hayat E.Kabasakal**

Batı Modernizmi ve Post-Feminizm **Nilüfer Göle**

Romanın Çıkışında Kadın **Jale Parla**

İstanbul'da Teori X ve Y **Kyle D.Smith-Şeyda Türk Smith**

Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet **Ergun Türkcan**

Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası **Korkut Boratav**

Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine **Cengiz Arın**

Osmanlı Kadın Dernekleri **Serpil Çakır**

Toplum ve Bilim

Birikim Yayıncılık ve Ticaret Ltd. Şirketi Adına Sahibi
Murat Belge

Yayın Kurulu
Korkut Boratav
Ayşe Buğra
Sencer Divitçioğlu
Ahmet İnsel
Şirin Tekeli
Zafer Toprak

Danışma Kurulu
Asaf Savaş Akat
Reşit Canbeyli
Aslan Duben
Suraiye Faroqbi
Nilüfer Göle
Ümid Hassan
Hüricihan İnan
Deniz Kandiyoti
Nihal Kara
Çağlar Keyder
Şerif Mardin
İlber Ortaylı
Oğuz Oyan
Ayşe Öncü
Jale Parla
Ömür Sezgin
Burhan Şenatalar
İlhan Tekeli
Galip Yalman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Fatih M. Öztan

Kapak Düzeni
Mustafa Yüksel

Dizgi
Hüsnü Abbas

Yönetim Yeri
Küçükayasofya Caddesi No: 17-19/A
Sultanahmet-İstanbul
Tel: 512 17 34

Teknik Üretim
PERKA A.Ş.

İç Baskı ve Cilt
Şefik Matbaası

Kapak Baskısı
Ayhan Matbaası

Kapak: Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvân Cemiyeti (1913) üyeleri toplu halde. (**Kadın Dünyası** dergisinin 1913 tarihli 119. sayısından).

53 BAHAR 1991 / ÜÇ AYLIK DERGİ

Toplum ve Bilim

Yeşim Arat	**1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı**	*7*
Deniz Kandiyoti	**Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**	*21*
Ferhunde Özbay	**Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği**	*41*
Hayat E.Kabasakal	**Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı**	*55*
Nilüfer Göle	**Batı Modernizmi ve Post-Feminizm**	*63*
Jale Parla	**Romans "Gül"ünden Frankenstein'in "Canavar"ına: Romanın Çıkışında Kadın**	*75*
Dilek Doltaş	**Feminizm Açısından** Sekizinci Günah **ve** Bir Cinayet Romanı	*83*
Kyle D.Smith-Şeyda Türk Smith	**İstanbul'da Teori X ve Y: Türkçe Öğrencileri Kendilerinin ve Başka Ulustan Öğrencilerin Çalışma Güdüsünü Nasıl Değerlendiriyor?**	*97*

İLETİŞİ

Ergun Türkcan	**Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet Üzerine Kısa Bir Deneme**	*105*
Korkut Boratav	**Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası, Mülkiyet ve Devlet Üzerine Notlar**	*115*

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Cengiz Arın	**Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine**	*121*

BELGE

Serpil Çakır	**Osmanlı Kadın Dernekleri**	*139*

Dergideki Yazıların Özetleri **Historical Abstracts and America: History and Life**'da yayımlanmaktadır.

bu sayıda...

Toplum ve Bilim, bir konu ya da temaya ayrılmış özel sayılar yapma geleneği olan bir dergi sayılmaz. Son yıllarda bunun bir istisnası, Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 2. ulusal toplantısında sunulan bildirilerden bir bölümünün yayınlandığı sayı idi. Öte yandan dergi, yayınlanmaya başladığı 1977'den bu yana, "kadınlar"ın toplumdaki varoluş biçimlerini ve toplumsal ilişkilerde karşılaştıkları engellemelere, haksızlıklara karşı verdikleri mücadeleleri ele alan yazılara her zaman yer verdi.

Bu sayıda, son on yıldır batı üniversitelerinde sayıları hızla artan, hatta orada ayrı bir disiplin oluşturmakta olduğu bile gözlemlenen "kadın araştırmaları" bölümlerinin alanına giren birçok araştırmayı bir arada sunma olanağını bulduk. Bir "özel sayı" olmasa da, bu sayı, "kadınların" ağırlıklı tema olarak dergiyi işgal ettikleri bir sayı oldu. Yanılmıyorsak bu, 1985'te *Yapıt Dergisi*'nin yayınladığı "Kadın Özel Sayısı"ndan bu yana, kadınlara bu ağırlıkta yer veren ikinci dergi sayısı oluyor. Kuşkusuz burada kadın araştırmalarının "disiplinlerarası" niteliğinin eksiksiz biçimde yansıtıldığını söyleyemeyiz. Ama yazılar, Türkiye'de kadın bakış açısından yapılan araştırmaların oldukça geniş bir sosyal bilimler yelpazesine yayıldığını gösteriyor.

Sayının ilk yazısında Yeşim Arat, 1980'lerde Türkiye'de gelişen, "radikal" olarak tanımladığı feminist kadın hareketine bir siyaset bilimcisi olarak bakıyor ve kaçınılmaz olarak, onun, 1930'larda devlet eliyle gerçekleştirilen kadın hakları reformuna damgasını vuran Kemalist ideolojiyle olan ilişkisini tartışıyor. Biri olmasa diğeri olabilir miydi? Radikal kadın hareketi nereye kadar diğerinin uzantısıdır, nerede, niçin ona göre bir kopuş anlamı taşır?

Yeşim Arat'ın başlattığı bu ilginç tartışma, Deniz Kandiyoti'nin Türkiye'yi Orta-Doğu ve Güney-Asya'nın, kadınların ikincil toplumsal konumunu belirlemede dinin başat rol oynadığı düşünülen Müslüman toplumları bağlamında, karşılaştırmalı olarak ele alan yazısında yeni boyutlar, açılımlar kazanıyor. Kadın hakla-

rı sorununu indirgemeci bir biçimde İslam'la açıklamanın yanıltıcılığını gösteren yazı, aynı dini paylaşan bu toplumlarda, "modern devletin kuruluş süreci"-nin (Türkiye'de Kemalizm'le özdeşleştirilen), devlet ile toplum (ve topluluklar) arasında kadınların denetimi konusunda verilen mücadelelerin ve bunlara son yıllarda eklenen uluslararası boyutun, kadın haklarında varılan noktayı farklılaştırmakta ciddi sonuçlar doğuran faktörler olduğunu örnekleriyle ortaya koyuyor.

Ferhunde Özbay ise kadınlara, daha doğrusu kadın emeğine bir demografsosyolog olarak bakıyor. İstatistiklerin tanım yetersizliklerinden kaynaklanan sınırlılıklarını saklı tutarak 1985 sayım sonuçları üzerine yaptığı ayrıntılı çözümlemede, Türkiye'de kadın emeğinin bugün hâlâ korumakta olduğu "ikincil" konumu apaçık sergiliyor.

Hayat Kabasakal'ın yazısı bu ikincilliğin bir başka boyutuna ışık tutuyor. Türkiye'deki kadın emeği içerisinde, eğitimleri, vasıfları bakımından ayrıcalıklı bir azınlık oluşturan işletmelerde çalışan kadınların önüne kararların alındığı üst yöneticilik konumuna gelmek söz konusu olduğunda başka zorluklar çıkmaktadır. Neden ve nasıl? Nesnel olarak erkeklerle rekabet edebilecek donanıma sahip görünen kadınlar hangi mekanizmalarla güç ve iktidar odaklarından uzaklaştırılıyorlar?

Sosyolog Nilüfer Göle'nin yazısı ise başka bir açıdan, Kabasakal'ın yazısının konusu olan, erkeklerin dünyasında bir yer edinmiş, kendilerini yalnız "eş" olarak değil, bir "özne" olarak tanımlayan kadınları ele alıyor ve bu yeni, "özne olma" arayışının sanayi-ötesi toplumlara yönelttiği derin sorgulamayı irdeliyor. Burada söz konusu olan artık, kadınların "erkek toplumuna" eşit, ama erkekleşmiş kadınlar olarak değil, toplumu dönüştürme potansiyelini taşıyan farklı kimlikleriyle katılmalarıdır.

Kadının "özneleşmesi"nin ardında yatan "ben kimim" sorusu edebiyat eleştirisinin de ayrıcalıklı bir konusu. Bu sayıda bu konuya farklı açılardan yaklaşan iki yazı yer alıyor. Dilek Doltaş, önde gelen iki Türk "kadın" yazarının yapıtlarında, kadınların kimlik arayışına getirilen yorumları feminist edebiyat kuramlarından yola çıkarak irdelerken, aynı soruya Jale Parla, "Romans'ın 'Gül'ünden Frankenstein'in Canavarına: Romanın Çıkışında Kadın" başlıklı yazısında bambaşka bir yanıt getirmekte. İngiliz romanında odaklaşan araştırma, kadınların erkek toplumunun onlara biçtiği kimlikten çıkıp özledikleri kimliği edinmelerinin bedelinin ne denli "korkutucu" olduğunu ilginç örneklerle gösteriyor, bizlere.

Kadın ağırlıklı sayının belgesi de kadın konulu. Serpil Çakır, Osmanlı dönemi kadınlarının bugün bizleri şaşırtan zenginlikteki dernekleşme deneyimine eğiliyor. Kuruluş amaçlarını anlatan tüzüğünü yayınladığımız "Mamulat-ı Dahilliye. İstihlak-ı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi" derneğini kurulduğu dönemin diğer dernekleriyle ilişkilendirme ve karşılaştırma amacını taşıyan yazı, dönemin bilinen bütün derneklerini amaçlarına göre sınıflandırıyor ve yüzyılın başında kadınların gündemindeki sorunların ne kadar çeşitli ve karmaşık olduğunu sergiliyor.

Bu sayının ağırlıklı tema dışındaki konulara eğilen yazılarına gelince: Kyle D. Smith ile Şeyda Türk Smith'in yazıları, yarının yöneticileri olacak işletme fakültesi öğrencileri arasında yürütülen ve Türklük kimliğiyle başarının nasıl bağdaştırıldığını irdeleyen bir araştırmanın bulgularını aktarıyor.

İletişi bölümünde de birbirlerini tamamlayan iki yazı yer alıyor. Ergun Türkcan'ın çarpıcı bir anlatımla "elektro-ekonomi" olarak adlandırdığı, elektronik olanakların hayal edilebilir kıldığı sanayi ötesi toplumlarda para, emek ve devletin ne gibi dönüşümler geçireceğini tartışan denemesi, "gelecek kurgusu" ve "ütopya"nın sınırında dolaşıyor. Meslekdaşlarının çoğu bu ilginç denemeyi bir "fantezi" olarak görmüşler. Korkut Boratav ise denemenin hem "gelecek kurgusu" hem de "ütopya" niteliklerini vurgulamakla birlikte onu ciddiye alıyor ve onda Marxist emek-değer kuramının yeni bir doğrulamasını bulmanın ötesinde Marxizmin "ütopyası" ile "elektro-ekonomi" ve "elektro-demokrasi" ütopyalarının aynı şeyler olup olmadığını soruyor.

Bu sayının kitap tanıtımı yazısında Cengiz Arın, Zafer Üskül'ün *Türkiye'nin Anayasa Sorunu* kitabını eleştirel bir gözle inceliyor. Siyaset gündemindeki öncelikli yerini koruyan bu önemli sorunla ilgili olarak, yazarın birçok çözümlemesine ve yeni anayasada yer alması gerektiğini düşündüğü önerilere katılmakla birlikte, anayasaya atfedilen "toplumsal sözleşme" niteliğine karşı çıkıyor.

1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı

*Yeşim Arat**

1980'ler kadın hareketi üzerine düşünmeye başlayınca bu hareketin Kemalist geçmişle ilişkisi kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelmektedir. Bu yazımda kadın hareketi ile Kemalist geçmiş veya gelenek arasındaki bağları ve kopuşu araştıracağım. Kadın hareketi nasıl ortaya çıkmıştır? Kemalist değerleri savunur mu red mi eder? Kemalist reformlar veya idealler işlevlerini yitirmiş midir? Kadın hareketi Kemalist bakış açısını yadsıyan kendi amaçları doğrultusunda ne derece başarılı olmuştur? Bu soruların araştırılması hem Kemalizmin itici gücünün daha net ortaya çıkartılmasına, sınırlarının belirlenmesine, hem de kadın hareketinin toplumun değişim sürecindeki rolüne ışık tutulmasına yardımcı olabilir.

Kadın hareketi ve Kemalizm ilişkisi karmaşıktır. Dönüşüm veya süreklilik değişik düzeylerde veya yönlerde gerçekleşmiştir. 1980'ler kadın hareketi, Kemalist geleneğin belki beklenmedik fakat kaçınılmaz bir uzantısıdır. Kadın hareketi Kemalist reformların önderliğinde gerçekleşen Batılılaşma sürecinin bir parçasıdır. Bu reformların yarattığı olanaklardan yararlanarak ortaya çıkabilmiştir. Kadın hareketi eğer Kemalist geleneğin bir uzantısı ise onu aşan bir uzantısıdır, çünkü, bu geleneğin sınırları içinde kadın konusuna eğilmenin yeterliliğini sorgular. Kemalist geleneğin önderliğinden ayrı, köktenci bir değişimden yanadır. İlginç olan gelişme, kadın hareketinin, belki de kendisi için tanımladığı amaçlara rağmen, kemalist ülküleri yaşatmış olmasıdır. Ataerkil toplumun yeniden şekillenmesi yolunda gösterilen çabalar, demokratik, laik bir toplum oluşturma çabalarına yardımcı olmuştur. Radikal amaçlar uğruna geleneksel değerler perçinlenmiştir. Kadın hareketi Türkiye'de popüler kültürün bir parçası olurken, hatta devletin liberal kanadı tarafından gerek kendini güçlendirmek, gerek kadın hareketini denetlemek amacı ile devlet saflarına çekilmeye çalışı-

* Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
Not: Şirin Tekeli Atina'ya gitmeme neden olmasaydı, kadın hareketi konusundaki fikirlerimi toplamaya başlamıyacaktım. Kendisine çok teşekkür ederim.

lırken, Kemalist idealleri yaşatmaktadır. Bu hipotezleri genişletmeden önce, Kemalist gelenek ve 1980'ler kadın hareketi ile ne anladığımı tartışacağım.

KEMALİST GELENEK

Kemalist gelenek, ideolojisi, idealleri ya da yönetim biçimi düzeyinde ele alınabilir. Bu değişik düzeylerin kesiştiği noktada Kemalizm veya Kemalist gelenek, devlet eli ile Batılılaşmayı içerir. Devletçilik ve Batılılaşma bu geleneğin mihenk noktalarıdır.[1]

Devletçi gelenek Osmanlı'dan mirastır. Cumhuriyetin ilanı ile meşruiyet kazanan Batılılaşma ülküsü her ne kadar, demokratik, liberal ve laik bir toplum olmayı gerektiriyor idiyse de Osmanlı-Türk toplumu gerçekliği ile karşı karşıya kalan Kemalist seçkinler ve halefleri, Batılılaşma yolunda, demokrasi, liberalizm ve hatta laiklik ilkelerinden ödün vererek, devletçiliği kaçınılmaz bir araç olarak kullanmışlardır.[2] Batılılaşma idealinin gölgesinde, istiklal mahkemeleri kurulmuş, devrimler yapılmış, Halk Evleri ve Köy Enstitüleri ile Kemalist ideoloji yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Devletçi gelenek Türkiye'yi Varlık Vergisi'nden Tahkikat Komisyonuna götürmüş, askeri darbeleri teşvik etmiştir. Osmanlı'dan bu yana, devlet, toplumdan özerk bir konumda, toplumu yönetmiştir.

Öte yandan demokrasi ve liberalizm adı altında yapılan atılımlar da Kemalist geleneğin yadsınamaz bir uzantısıdır. Kendi kendini yöneten, bireyi mihenk taşı yapan demokratik liberal toplum özleminin kökleri de en azından 19. yüzyıl Osmanlısı'na gider. Genç Osmanlılar veya Genç Türkler'in Prens Sabahattin kanadından 1980'lere demokrasi ve liberalizm özlemi muhalefette de kalsa devletçi gelenek ile çatışma halindedir. Devlet kendi eliyle Batılılaşma yolunda demokrasi ve liberalizm deneyimlerine girmiştir. 1923 İzmir İktisat Kongresi ile ekonomik liberalizm arayışları başlamıştır. İş Bankası kurulmuş, 1927 Sanayi Teşvik Kanunu çıkarılmıştır. 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimi olmuştur. İnönü devrinin başarısız Müstakil Grup arayışlarından sonra tek dereceli seçimlere ve Demokrat Parti'ye gelinmiştir. Devletçi geleneğin baskın çıkmasıyla Demokratik Parti liberalizmi ve demokrasisi sönmüştür. 1960 Anayasası'nın bireysel hak ve özgürlüklere güvence veren tutumuyla demokrasi ve liberalizm savaşımında yeni bir aşamaya varılmıştır. 1982 Anayasası ve Anavatan Partisi yönetimi ekonomik liberalizmi gündemde tutarken kişisel özgürlüklere tekrar kısıtlamalar getirmiştir. Batılılaşma yolunda verilen demokrasi, laiklik ve liberalizm savaşımı, Kemalist geleneğin devletçilik kadar bir parçasıdır.

---

[1] Devletçilik ve Batılılaşma konularında, bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London: Oxford University Press, 1976 (üçüncü baskı); Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, North Humberside: The Eothen Press, 1985; Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, London: Verso Press, 1987.

[2] Tek-parti dönemi devletçiliği konusunda bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981; Cemil Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1986.

KEMALİST GELENEK VE KADIN HAKLARI

Kemalist batılılaşma bağlamında kadın konusunun ayrıcalıklı bir yeri vardır.[3] Cumhuriyet döneminde kadın sorunlarına aranan çözümler, aynı zamanda, Batılılaşma yolunda engellerin aşılmasına da yardım etmiştir. 1926 tarihli Medeni Kanun ile kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanıyan 1934 yasası, devlet eli ile Batılılaşma projesinde önemli işlevler görüyorlardı. Gerek 1934 yasası, gerekse Medeni Kanun, Batılılaştırılmaya çalışılan toplumu daha demokratik, daha laik kılıyorlardı. Özellikle Medeni Kanun Şeriat'a önemli bir darbe idi. Ortadoğu'da, Batı'ya en fazla açılmış Mısır veya Şah devrindeki İran örneklerine bakacak olursak, Müslüman ülkelerde, değil aile hukukunu Şer'i kökeninden söküş laik temellere oturtmak, kadınlar lehine en ufak değişiklikleri getirmenin ne denli güç olduğu daha iyi kavranacaktır.[4] Medeni Kanun değişikliği ve kadınlara tanınan siyasal haklar ile bu güçlükler aşılarak laik toplum, Batılılaşma yolunda, sağlam temellere oturtuluyordu.

Kadınlarla ilgili yasaların işlevsel önemlerinden öte, Batı toplumu olma yolunda gerçekleştirilen yapısal değişiklikler, kadınlara eğitim ve iş olanakları yaratıyordu. Kemalist seçkinler önderliğinde, Cumhuriyet Türkiye'si kişilerin kendilerini eğitip sosyo-ekonomik statülerini yükseltebilecekleri bir "fırsat alanı" oluşturmuştur.[5] Kadınlar da, sınıf, bölge, gelenek bağları el verdiğince, bu fırsat alanlarından yararlanabileceklerdi. Nitekim, özellikle kentsel kesimde, miras, boşanma, okuma, çalışma haklarından yararlanan, eğiten, öğreten, çalışma hayatına atılan bir kadın kesimi oluştu. Kemalist gelenek kadın haklarına, kendi Batılılaşma amaçları doğrultusunda, sahip çıktı, kadınlara olanaklar yarattı.

1980'LER KADIN HAREKETİ

Kemalist çerçeve içinde tanınan olanaklar, kadına yeni roller veriyor, fakat belki de yarattığı iyimserlik havasında, kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunlar göz ardı ediliyordu. Oysa hukuk sistemindeki, eğitimdeki, ekonomik hayattaki eşitsizliklerden, kadının aile içinde dövülmesine kadın sorunları pek çoktu. Bu sorunlar ne devlet kanalıyla, parlamenter düzeyde ne de kadınlar tarafından toplumdan gelen istekler olarak sahipleniliyordu.

1980 askeri darbesi sonrasında, Türkiye'de kadınların kadın oldukları için kar-

---

[3] Bkz. Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayıncılık, 1982, s.214-216; Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox; Women Politicians in Turkey*, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1989, s.28-33.

[4] Bkz. Nadia Hijab, *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s.29-31; Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, N.Y.: Praeger Publishers, 1982, s.79-105.

[5] "Fırsat Alanı" Şerif Mardin'in kullandığı "Opportunity space" kavramının tercümesidir. Bkz. Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", Ergun Özbudun ve Aydın Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*, N.Y.: Holmes and Meier Publishers. 1980, içinde s.28-29.

şılaştıkları sorunları gündeme getiren bir kadın hareketi oluştu.[6] Hareketi, devletten bağımsız, kendiliğinden oluşmuş, bazen belli yayın organları, bazen sadece ortak kimlikler çerçevesinde toplanmış küçük gruplar veya tek tek yazarlar, sanatçılar, gazeteciler oluşturuyordu. Ortak amaç kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunları sorgulamak, bu sorunlara çözüm aramaktı. Bu amaç çerçevesinde değişik ideolojiler, ideoloji bütünlüğüne kavuşamamış görüşler dile getiriliyordu. Çoğunlukla iş sahibi, eğitim görmüş, orta sınıf, kentli (İstanbul, Ankara) kadınların önderliğinde başlatılan hareket içinde, kısa zamanda gençler etkin rol oynamışlardı.

Hareketin itici gücü kendilerini feminist olarak tanımlayan kadınlardı. Feminist sözcüğünün erkek düşmanlığından sapıklığa kadar olumsuz anlamlarla yüklü olduğu 1980 başlarında kendilerini feminist olarak adlandıran kadınlar Türkiye'deki kadın hareketine belirleyici bir ivme kazandırdılar. Feminist kelimesini ilk benimseyenlerden bir grup meslek sahibi kadın 1983 yılında haftalık *Somut* dergisinde "feminist" bir sayfa çıkarmak için toplandılar.[7] 1983 sonlarında, Kadın Çevresi adı ile "ev içinde ve ev dışında ücretsiz ve ücretli çalışan kadınların emeğine dayalı ve bu emeği değerlendirme" amacıyla bir "yayıncılık, hizmet ve danışmanlık" şirketi kuruldu. Kadın Çevresi aracılığıyla bir kitap kulübü oluştu. Feminist klasikler çevrilerek yaygınlaştırıldı.

Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı sonunda 1985'de onaylanan, Türkiye'nin de imzasının bulunduğu "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrıcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin" uygulamaya konması için açılan dilekçe kampanyası ile toplu eylemlere başlandı. Toplu eylemlere geçiş kadın hareketini çeşitlendirdi, budaklandırdı. 1987 8 Mart'ında *Feminist* dergisi çıkmaya başladı. Dergiyi çıkaranlar ilk sayılarında amaçlarını şöyle tanımlıyorlardı: "Bir süredir kendi ezilmişliğimsiz üzerine düşünmekteydik ama bu dergi bize kendi özelimizden sözetme cesaretini verdi. Bilirsiniz biz feministler özel olanın politik olduğunu düşünüyoruz... Biz her konuda ortak düşünüp düşünmediğimizi henüz bilmiyorum daha konuşmadığımız o kadar çok şey var ki..."[8] Dergi benimsediği feminizm konusunda net bir tavır almamışsa da dergiyi çıkaranlardan Ayşe Düzkan'ın belirttiği gibi, "toplumsal muhalefete yeni bir soluk getirmiş", "hiyerarşiyi hatta otoriteyi sorgulamış", "genellikle küfür olarak kullanılan" feminist kelimesine "gayrı ciddi, naif, neşeli, eğlenceli bir tanım" getirmişti.[9]

Aynı yıl "Dayağa Karşı Dayanışma" kampanyası açıldı. Mayıs ayında bir yürüyüşle açılan kampanya Ekim ayında Kariye Müzesi önünde düzenlenen bir

---

[6] Kadın hareketi konusunda bkz. Şirin Tekeli, "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *Birikim: Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, Temmuz 1989, sayı 3; Şirin Tekeli, "Women in the Changing Political Associations of the 1980 s", Andrew Finkel and Nükhet Sirman (der.) *Turkish State, Turkish Society*, London: Routledge, 1990 içinde: Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, sonbahar 1989, cilt 3, sayı 1.

[7] Tekeli, "80'lerde Türkiye'de..."

[8] *Feminist* sayı 1, 8 Mart 1987, s.34.

[9] *1. Feminist Haftasonu 11-12 Şubat 1989*, s.32.

festivalle devam etti. Kampanyaya hazırlık sürecinde Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği (AKKD) kuruluş hazırlıkları tamamlandı ve kuruldu. Dernek, geleneksel kurumsallaşmaya ve hiyerarşik yapılanmaya karşı olan feminist hareket içinde yeni bir aşama idi. Derneğin kurucuları programlarında derneğe duydukları gereği vurguluyorlardı: "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi"nin yaşama geçirilmesi ve yüzyıllardan beri var olan ataerkil kurumların, geleneklerin, değer yargılarının dönüştürülmesi için örgütlenmenin gerekli olduğunu savunan biz bir grup kadın, "Sözleşme Kampanyası'nda ortaya çıkan potansiyeli de gözönüne alarak dernekleşme noktasında fikir birliğine vardık ve 25/6/1987 günü derneğimizi kurduk. Hayatın her alanında yaşanan cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkan bütün kadınları derneğimizde buluşmaya çağırıyoruz."[10]

1 Mayıs 1988'de *Sosyalist Feminist Kaktüs* dergisi çıkmaya başladı. Dergiyi çıkaran kadınlar Kadın Çevresi veya Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası içinde çalışmış kişilerdi. Kendi kelimeleri ile "Kadın mücadelesinin ortak paydalarda birliğine dair önemli bir deney yaşa(mışlardı)".[11] Bu süreç içinde feminizmi farklı algılayışlar netleşmeye başlamıştı. Sosyalist feminist kadınlar da "feminizmi nasıl yaşamak istediklerini daha belirgin olarak görmüş" "nasıl bir bağımsız kadın politikası hedeflendiklerini tartışmak, geliştirmek" için *Kaktüs*'ü çıkarmaya karar vermişlerdi.[12] *Kaktüs* grubu "kadın-erkek eşitsizliğini üreten şey(in) yalnızca ideoloji değil, cinsiyet ve üretim ilişkilerini kapsayan tüm bir toplumsal ilişkiler sistemi"[13] olduğunu savunuyordu. Sosyalist feministler, kadın hareketi içinde, ideolojik farklılıklarını en net biçimde ortaya koymaya çalışan gruptu.

Bu arada Ankara'da sürdürülen çalışmaları yaygınlaştırmak amacıyla Ocak 1989'da Kadın Dayanışma Derneği kuruldu.[14] Yine Ankara'da kadınların oluşturduğu Perşembe Grubu feminizm, kadın hareketi konularında bilinç yükseltmeye dönük çalışmalar yapıyordu. Bu gruplar veya dergilere dahil olmayan fakat feminist hareket içinde aktif oynayan bir kısım kadın da kendilerini "münferit feministler" olarak tanımlıyorlardı.

Perşembe grubunun önerileri ile Şubat 1989'da İstanbul ve Ankara'lı feministleri bir araya getiren 1. Feminist Haftasonu toplandı. Toplantıda belirginleşen öneriler çerçevesinde 1989 Kasım'ında "Cinsel Tacize Hayır" kampanyası başladı. Kampanya çerçevesinde kadınların saldırılara karşı kendilerini korumaları için mor iğneler satıldı. Feministler yaptıkları başvurularla, Bakırköy ve Şişli belediyelerinin kadın sığınakları açmalarına yol açtılar. 1990 yazında da kendileri Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı'nı kurdular.[15] Bu arada bir grup feminist kadının çabalarıyla Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi kuruldu.

---

[10] *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği Programı*, 1987, Önsöz.
[11] *Sosyalist Feminist Kaktüs*, sayı 1, 1 Mayıs 1988, s.5.
[12] yagy s.6.
[13] yagy s.16.
[14] *1. Feminist Haftasonu 11-12 Şubat 1989*, s.20.
[15] "Dövülen Kadınlara Vakıf", *Cumhuriyet*, 17 Haziran, 1990.

Feminist grupların öncülüğünde girişilen bu eylemler dışında, Kadın Hareketi yasalarda ve uygulamada görülen eşitsizliklere karşı çıkarak yol aldı. 1990'da TCK'nun (tecavüze uğrayan kadın, fahişe ise cezasının indirimini öngören) 438. maddesi kaldırtıldı. Medeni Kanun'un (kadının çalışmasını kocasının iznine bağlayan) 159. maddesi iptal edildi. İstanbul Üniversitesi bünyesinde, Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi kuruldu.

Feminist sözcüğünün benimsenmesi kadın sorunlarına yönelik, yeni, köktenci bir bakış açısını simgeliyordu. Bu değişik feminist gruplar arasında muğlak genellemelerden öte ortak paydalar bulmak kolay olmasa da, 1980'lerde kendilerini feminist olarak tanımlanıp, kadın hareketine öncülük eden kadınlar kadın sorunlarının kökeninin ataerkil toplum yapısından kaynaklandığını savunuyordu. Ataerkil toplum yapısı kadın eziyordu.[16] Sorun kadın hakları değil kadının kurtuluşu idi. Amaç kadın erkek eşitliğinden öte, kadınların kendi değerleri ile biçimliyebilecekleri adaletli bir dünya yaratmaktı. Kadının ezilmişlikten kurtulması için ataerkil yapının ve devlet başta olmak üzere, bu yapının baskı araçlarının ("devlet himayesindeki aile, hukuk, sağlık, eğitim, bilim ve güvenlik kurumları") yeniden şekillenmesi gerekti.[17] Özel alan ile kamu alanı arasındaki uçurum aşılarak, kadının özel hayatında güvenceye, seçme özgürlüğüne kavuşturulması şarttı.

Feminist kadınları Kemalist çerçeveden ayıran en önemli özellik bu noktadan kaynaklanıyordu. Başka bir deyişle, 1980 sonrası Kadın Hareketinin belirleyici çekirdeğini oluşturan feminist kadınlar devlete karşıydı. Çünkü devlet ataerkil bir yapıya sahipti; ataerkil yapıyı biçimler; devamlılığına yardımcı olurdu. Kadını ezen aile, hukuk, eğitim, basın gibi kurumlara meşruiyet kazandırdı. Devlet politikaları eşitlikçi de olsa, kadını özel hayatında ezilmişliği ile yalnız bırakırdı.

Kadın hareketi feministlerin önderliğinde yapılan eylemlerle, feminist olmayan fakat kadın sorunlarına Kemalist gelenek ve devlet sınırları içinde sahip çıkan kadınların oluşturduğu eylemleri kapsıyordu. Diğer bir deyişle, kadın hareketi içinde kendilerini feminist olarak tanımlamayan, devlet yapısını değil, eşitlikçi olmayan devlet yaptırımlarını eleştiren kadınlar da vardı.

NEDEN 1980 SONRASI?

Kemalist reformlardan sonra kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunlar kökünden kazınmamış ise de bu köklü dönüşüme çağrı yapan bir kadın hareketi neden ancak 1980 sonrası ortaya çıktı? Bu soruyu yanıtlarken kadın hareketi ile Kemalizm ilişkileri yeniden gündeme gelir.

1980'lerde Türkiye'de bir kadın hareketi oluşmuştur, çünkü 1960 sonrası Batı'da gelişmiş feminist akımların etkileri vardır. Kemalist rejimle Batı'ya açılımı meşruiyet ve güç kazanan Türk toplumunun, Batı'da bu denli güç kazanmış bir akımdan etkilenmemesi olanaksızdı.

Ayrıca, Kemalist devletin yarattığı fırsat alanından yararlanabilmiş, eğitim görmüş, pek çoğu bir Batı dilini bilen, iş sahibi, ekonomik gücü olan ve feminist

[16] "Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi", *1. Feminist Hafta Sonu 11-12 Şubat 1989*, s.84.
[17] yagy.

akımdan etkilenip, Türkiye'de feminist hareketin liderliğini yapacak bir kentsel kadın kesimi oluşmuştu. Bu kadınlardan bazıları Batı'daki feminist hareket içinde yer almıştı. Yine bu kesimde sol hareket içinde rol almış kadınlar vardı.[18] Sol hareket her ne kadar kadınların kendi sorunlarına sahip çıkmalarını önlemişse de, onlara belli bir ideoloji çerçevesinde eylem yapma, devlete karşı çıkma deneyimini kazandırmıştı.

Kemalizmin fırsatlar alanından yararlanmış kadınlar akademik hayatta da kadın konusunu gündeme getirmekteydiler. 1978 yılında Prof. Nermin Abadan-Unat salt kadın sorunlarına eğilen yalnızca kadınların katkılarıyla gerçekleştirilen kadın hareketini bilinçlendirmede önemli bir rol oynayacak olan *Türk Toplum'unda Kadın* adlı kitabını derledi.[19] Ferhunde Özbay'ın belirttiği gibi, köy monograflarının, doğurganlık ve aile araştırmalarının ötesinde kadın konusu akademik bir ilgi görmeye başladı.[20] Kadın hareketini destekleyebilecek bilgi üretimi hızlandı.

Kadın hareketinin ortaya çıkmasında, batı ve Batılılaşma etkisinin yadsınamayacak öneminden öte, 1980 sonrası Türkiye'sinin özgün şartlarına bakmak gerekir. 1980 askeri rejimi siyasal hayatta bir baskı dönemi yarattığı kadar bir boşluk da oluşturmuştu. Geleneksel olarak sağ-sol ekseni çevresinde yerlerini belirlemiş olan siyasal güçlerin sindirilmesi ile ortaya çıkan boşluk siyasal hayatta yeni parametrelerin belirlenmesini yeni söylemlerin oluşmasını mümkün kılıyordu. Şirin Tekeli'nin deyimiyle, bu dönem toplumsal konsensusun oluşturulabilmesi için gerekli kavramların yeniden tanımına olanak yaratıyordu.[21] Böyle bir ortamda feminist ideoloji sağdan veya soldan bağımsız, onların gölgesinde kalma tehdidinden uzak, sesini duyurabilecekti. İslamcı kesimin veya Yeşil'lerin yaptığı gibi, feministler de politikayı yeniden tanımlama, kendi değerleri doğrultusunda özel olanın politik olduğunu vurgulama çabasına girebiliyorlardı. Ayrıca, İslamcı kesimden ve Yeşil'lerden farklı olarak, feministlerin önderliğindeki kadın hareketi Kemalist geleneğin kadın konusundaki duyarlılığından yararlanabiliyordu. 1980'lerin depolitize edilmeye çalışılan ortamında, içeriği radikal olsa da, kadını odak noktası yapan bir politik ideoloji, Kemalist geleneğin kadın konusuna kazandırdığı saygınlıkla meşru görülebiliyordu. Böylece, sağ-sol eksenine dayanmayan, kendi eksenini kendi yaratan, köktenci bir eleştiri ile kadınları politize eden feminist ideoloji 1980'ler kadın hareketine yol gösterebiliyordu.

KEMALİZM, LİBERALİZM VE KADIN HAREKETİ

Kemalist gelenek Türkiye'de, belli bir gelişmişlik noktasında, kadın hareketi-

---

[18] Şirin Tekeli, "Emergence of the New Feminist Movement in Turkey", Drude Dahlerup (der.) *The New Woman's Movement*, Beverly Hills: Sage Publications, 1986 içinde.

[19] Nermin Abadan-Unat (der.), *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1979.

[20] Ferhunde Özbay, "Development of Studies on Women in Turkey", Ferhunde Özbay (der.), *The Study of Women in Turkey: An Anthology*, basılmamış manuskri, 1986 içinde s.3-87.

[21] Şirin Tekeli, "Women in the Changing Political Associations of the 1980 s"... s. 264.

nin ortaya çıkmasında bir rol oynuyordu. Bu rolden bağımsız olarak, kadın hareketi Kemalist değerleri aşıyor, fakat bir yandan da bu değerlerin yerleşmesine yardımcı oluyordu.

Kadın hareketinin itici gücünü oluşturan feministlerin ataerkil düzeni değiştirmeyi amaçladıklarına, bu nedenle düzenin savunucusu devlete, koruduğu, meşruiyet kazandırdığı aile kurumuna, iletişim araçlarına, eğitim, ekonomik kurumlarına karşı olduklarına ve bu amaçlar çerçevesinde Kemalist devlete ters düştüklerine daha önce değinmiştim.

Öte yandan kadın hareketi, Kemalist geleneğin önemli bir parçası, en azından ideali olan liberal bir anlayışın Türkiye'de yerleşmesinde rol oynamıştır. 19. yüzyıldan bu yana devlet ağırlıklı toplum içinde ezilen liberal görüş 1980 sonrasında da siyasal gündemde önemli bir yer tutmuştur. Liberal ideoloji bireyin önemi, gücü, çıkarları üzerine kurulu olduğundan, devlet olanaklarından bağımsız, hatta devlete karşı, bireyin oluşturduğu grupların çıkarlarını, gücünü, önemini savunur.

Kadın hareketi de bir birey olarak kadına saygınlık kazandırmayı amaçlar. Kadın hareketinin çok çeşitli eylemleri, renkli, teorik, ampirik yazını kadının bir birey olarak kendi hislerine, sorunlarına sahip çıkmasının önemini vurgular; kadınlara bu fırsatın yaratılmasına çalışır. Bu uğurda bir kamu oyu oluşturur. Kadın hareketi kadınları birey olarak güçlü kılmaya yöneliktir.

Feminist dergisine bir göz atalım. Dergi kadınlara seslenir. "Sevgili kadınlar, bize yazın. Hatırlamak, anlamak, anlatıp kurtulmak, yeniden kurmak, anıları kurtarmak, varolmak için *Feminist*'e yazın."[22] Ve Kadınlar yazar. Ataerkil mirastan sıyrılmaya özen göstererek, pek çoğu soyadı kullanmadan, oldukları gibi bir birey olarak var olmaya çalışarak yazarlar. 1980'lere kadar su yüzüne çıkmamış, siyasal boyut kazanmamış sorunlar ses kazanır. Kadınların çocuk doğurmamayı seçmesi, alternatif yaşam tarzları, kürtaj, lezbiyenlik siyasal gündeme girer. Yine *Feminist*'de İdil şöyle yazar: "Nasıl politika yalnızca 'daha iyi bilenlerin' işi değilse, konuşmak ve yazmak da yalnızca 'daha iyi yazanların' 'iyi hatiplerin' işi değil... Yazmak, konuşmak hep erkek alanları olduğundan bu konularda tecrübesiz ve çekingezin. Bir de bunlara kendimize güvensizliğimiz eklenince, kendimizi ifade edemez durumda kalıyoruz. Oysa ifade etmeye çalışmalıyız. Kendi sözümüzü kendimiz söylemek istiyorsak, yazmayı ve konuşmayı denemeliyiz. Kendi tarzımızla, uslubumuzla."[23] Amaç birey olarak kadınlara saygınlık kazandırmak, birey olarak en azından toplumsal hak ve özgürlüklerini kullanmalarını desteklemekti. *Feminist* dergisinin renkli kağıtlara baskıları, süslü çiçekler, böceklerle bezedikleri yazıları ile savundukları bireysellik, 1980 sonrası kadın hareketinin gündeme getirdiği belki en önemli temalardan biriydi.

Her feminist liberal değildi. Ötesi, liberalizmin özü olan bireycilik pek çok

[22] *Feminist*, sayı 1, 8 Mart 1987, s.6.
[23] *Feminist*, sayı 3, Ekim 1987, s.16.

feminist için yeterli bir amaç değildi. Aksine bireysellik feministlerin özlemlediği cinsiyet hiyerarşisine dayalı olmayan yeniden yapılanmayı güçleştirebilirdi. Yeniden yapılanma bireysellik olduğu kadar eşitlik, eşitlik olduğu kadar dayanışma gerektiriyordu. Kadın birey olarak var olmadan belki dayanışmaya gitmek olanaksız, en azından sağlıksızdı, fakat ülkü birliğinden yoksun bir bireysellik dayanışmayı zorlıyacaktı.

Nitekim 1980 sonrası kadın hareketi birey olarak saygınlıklarının önemi vurgulanan kadınları dayanışmaya yöneltebildi. Kadınlar arası yatay dayanışma ile sivil toplumdan gelen bir güç oluşturdu. Türkiye'deki kadın hareketi geleneksel siyasal kanallar kullanılarak kadın gücü yaratmaya yönelik bir kuruluş (mesela ABD'deki National Organization of Women gibi) oluşturmamıştı. Partilerle resmi bağları, milletvekili çıkartmaya yönelik çabaları yoktu. Öte yandan somut güç odakları oluşuyordu. Bir Kadın Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi açıldı. Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı kuruldu. Yasalarda somut değişiklikler (TCK 438. ve TMK 159. maddeleri) söz konusu oldu. Değişik görüşlü kadınlar veya kadın örgütleri eylemlerinde dayanışmaya özen gösteriyorlardı.

Elde edilen somut başarıların, özellikle kadın hareketine ivme kazandıran ve ataerkil yapıyı değiştirmeyi amaçlayan feminist kanat için belki de amaçlanmamış bir yanı, bir önemi vardı. Feminist kadınlar radikal bir değişim için uğraş veriyorlardı. Öte yandan, somut eylemleri ve başarıları ile, beklenmedik bir biçimde, liberal bir toplumun oluşmasına katkıda bulunuyorlardı. 19. yüzyıldan bu yana özlemlenen, Kemalist devrimle gerçekleştirilmeye çalışılan sivil toplumun bir yapı taşı konumuna gelmişlerdi. "Liberal bir sivil toplum ne dereceye kadar cinslerarası eşitlik ve işbirliğine dayalı ataerkil olmayan bir toplumun önkoşulu idi veya ön koşulu olabilir miydi?" sorusu feministler için cevap bekleyen veya feministlerin liberal topluma katkılarının sınırlarına işaret eden bir soru idi.

DEMOKRASİYE DÖNÜŞ VE KADIN HAREKETİ

Kadın hareketi yalnız liberal değil, aynı zamanda demokratik bir toplum oluşturmaya da katkıda bulundu. Kemalist reformlarla kadınlara tanınan hakların demokratik işlevlerine daha önce değinmiştim. Kadınların da seçme ve seçilme haklarına sahip olarak siyasal hayata katıldığı bir toplum en azından demokratik bir toplum olma olanaklarından birine daha sahip olacaktı.

1980'lerde kadın hareketinin üstlendiği değişik bir demokratik işlevden söz edilebilir. Kadın hareketi kadınların siyasal organlara seçme ve seçilme oranlarında bir artış sağlamamıştı. Kadın hareketi içinde daha çok kadın daha aktif bir biçimde politikaya katılıyordu. Belki daha önemlisi kadın hareketini oluşturan küçük gruplar grup içi demokrasiye önem veriyor, siyasal eylemlerinde demokratik olmaya özen gösteriyorlardı.

Öte yandan, kadın hareketi sadece bir grup kadının (o da küçük bir grup sayılabilir) politikada daha aktif bir rol oynaması ve demokratik katılımın artması

değildi. Kadın hareketi 1980'lerin otoriter rejiminden yeniden demokrasiye geçişte de rol oynuyordu. 1930'larda kadınlara verilen siyasal haklar, otoriter rejime demokratik bir görünüm kazandırmıştı. 1980'erde kadın hareketi çok değişik şartlar altında kurulmuş bir otoriter rejimin yeniden demokrasiye geçmesine katkıda bulundu.

Otoriter rejimlerin demokrasiye geçmesini inceleyen sosyal bilim literatürü, bu çözülme sürecinde, siyasal aktörlerin önemine dikkat çeker.[24] Demokratik rejimlerin çökerek otoriter rejimlere dönüşmesini inceleyen literatürün tersine otoriter rejimlerin çözülmesini araştıran çalışmalar sosyo-ekonomik yapıları değil siyasal aktörleri, onların algılamalarını, çıkarlarını, sorunlarını ortaya koyuşlarını ve siyasal eylemleri vurgular. Örnek kişiler, özel dokunulmazlığı olan gruplar, düşünürler, yazarlar çözülme sürecine ivme kazandırır.

Türkiye'de 1980'lerin baskı ortamında, kadın hareketi özel dokunulmazlığı olan bir grubu oluşturuyordu. Başka gruplar siyasal alanda bastırılırken, kadınlar politika yapabiliyordu. Belki önceleri kadın gruplarının önemsenmemesinden, belki Kemalist geleneğin kadın konusuna maşruiyet tanımış olmasından, kadın hareketi bu kritik dönemde siyasal alanda sesini duyarabilirdi. Siyasal iradenin kısıtlandığı bir dönemde, bilfiil siyasal iradeyi kullanarak kadın hareketi, politik olmanın önemini vurguluyor, yeniden demokrasiye dönüş sürecine böylece katkıda bulunuyordu.

Sadece siyasal alana çıkabilmiş olmanın ötesinde, kadın hareketi otoriter devlete karşı idi. Feminist kadınlar kadının kurtuluşunu devlete bağlamıyorlardı. Buna rağmen kadın hareketini oluşturan eylemlerin büyük çoğunluğu, özel olarak siyasal rejime karşı olmasa da, devlet yaptırımlarına veya uygulamalarına karşı ortaya çıkmıştı. Kişi (kadın) hak ve özgürlüklerini kısan devlete karşı çıkmak demokratikleşme sürecine katkı idi. Dayağa karşı dayanışma kampanyası Çankırı Asliye Hukuk Mahkemesi yargıcının bir boşanma davasını reddi kararına tepki ile başladı. Yargıcın "kadının sırtını sopasız karnını sıpasız bırakmamak gerektiği" savı ile kocasından dayak yiyen üç çocuklu dördüncü çocuğuna hamile bir kadını boşamayı red etmesi feminist kadınları bu konu çerçevesinde protesto eylemlerine yöneltmişti. Benzer bir biçimde TCK 438. maddesine tepki Antalya'dan bir yargıcın bu maddeyi Anayasa'ya aykırı bularak Anayasa Mahkemesine başvurusu ve Mahkemenin başvuruyu reddi sonucu güç kazandı.

Yeniden demokrasiye geçiş sürecinde kadın hareketinin devlete karşı çıkışı yalnız oluşturulan kampanyalarla sınırlı değildi. Kadın hareketi içinde yer almış kadınların devlet yasalarına veya yaptırımlarına *birey* olarak yazı ve demeçleriyle karşı çıkışları da yönetilenlerin yönetime katılma için oluşturdukları baskının bir parçası idi. Günlük uygulamalar, kanunlar, tasarılar feminist bir açıdan değerlendiriliyordu. Kadınlar medeni kanun taslağını, kürtaj yasasını, sansürü,

---

[24] Guillermo O'Donnell and Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986, s.17-21.

işkenceyi eleştirdiler. Kadına yapılan işkenceye sahip çıktılar.[25]

Demokrasiye geçiş sürecine kadın hareketinin katkılarının sınırları vardı. Kadınların istek ve eleştirileri, kadınların hak ve özgürlüklerinin genişletilmesine yönelikti. Örnek olarak, kişisel hak ve özgürlüklerdeki anayasal kısıtlamalar kadın konularına bağlanmıyordu. Devlete karşı çıkışlar, siyasal sistemin açılması, siyasal rekabet ortamının genişletilmesi gereğini belki varsayıyor, fakat açıkça bu konuda tavır almıyordu.

LAİKLİK VE KADIN HAREKETİ

Kadın konusunda gerçekleştirilen Kemalist reformların belki en önemli işlevi, o günlerin koşullarında, laikleşme sürecine güç katmaktı. Reformların öngördüğü eşitlik, kadın erkek arası hiyerarşik bir iş bölümüne dayalı Şeriat'a ve Şeriat'ı isteyen İslamcı kesime bir darbeydi.

1980'lerin çok değişik koşullarında, eşitlikten öte kadının kurtuluşu için çabalayan feministlerin önderliğinde ortaya çıkmış kadın hareketi Kemalist geleneğin kadın konusuna yüklediği laiklik işlevini nasıl yorumlamıştı? 1980'lerde 1920 veya '30'lardan farklı olarak devlet İslamcı kesimi baskı altında tutmaya çalışmıyor, tersine destekliyordu. 1920'lerden bu yana gerçekleşen sosyo-ekonomik değişim ve 1980 rejiminin politik hayatı sağ-sol eksenlerinden kaydırma çabaları İslamcı gruplara yeni bir güç vermiş, yeni bir konum sağlamıştı.

Bu çok değişik şartlar altında, İslamcı kesimin ezilmekte değil güç bulmakta olduğu bir devirde, İslamcıları devlet kanalı ile kontrol etmek için bir araç olarak değil, kendi başına, İslamcı güçlerden ve devletten bağımsız ortaya çıkan kadın hareketi laikti. Laiklik kadın hareketi için vaz geçilmez bir önkoşuldu. Laikliğin olmadığı, ilahi iradenin sosyal ilişkileri düzenlediği bir ortamda eşitlikten söz etmek güç olacağı gibi, kadının kurtuluşundan söz etmek de olanaksızdı. Gerçi değişik İslamcı kesimlerin kadının İslam'daki yeri konusundaki yorumları farklıydı. Kuran'da kadın erkek eşitliğinin öngörüldüğünü savunan kesimler vardı. İslamcı gruplar arasındaki büyük bir çoğunluk da İslam'ın cinslerarası iş bölümüne dayalı, hiyerarşik bir sistemi öngördüğünü kabul ediyor bu sistemin ulvi adaletini, doğruluğunu, kadınları nasıl ezmeyip aksine yücelttiğini savunuyordu. Kadın hareketini oluşturan kadınları ister eşitlik ilkeleri ile ister kadının kurtuluşu veya özgürlüğü amacı ile eyleme geçmiş olsunlar, İslamcı gruplarla bağdaştırmak zordu.[26] Bu şartlar altında kadın hareketi laik kanatta önemli bir güçtü.

Laik bir güç olmanın ötesinde, kadın hareketinin içinde İslamcı gruplara karşı

[25] Bir örnek, PKK eylemlerine karıştığı gerekçesi ile aranan Necla Yüce'nin kocasıyla cinsel temasta bulunup bulunmadığını tespit için hastahaneye sevki olayını Şirin Tekeli'nin kınayan yazısı bknz. Şirin Tekeli, "Tunceli Valisi İstifa Etmelidir" *Yeni Gündem, 7-13 Eylül 1986 yılı 3. sayı 27; aynı yazı Tekeli'nin benzer makalelerini topladığı* Kadınlar İçin, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988 kitabında da yer almaktadır.

[26] Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri" Şirin Tekeli (der.) *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

alınan tavırlar farklıydı. Bir kısım kadın için eşitlik konusu kilitti: Ne İslam'da eşitlikçi yorumlar yapılabileceğine inanıyorlar ne de cinsler arası hiyerarşik iş bölümünü adil buluyorlardı. İslam kadın erkek eşitliğine yöneltilen en büyük tehditdi. İslamcı hareket kadın hareketinin en önemli sorunuydu. Daha da öte, kadının eşitliği veya özgürlüğünden önce laiklik için savaş vermek gerekiyordu.

Kadın hareketi içinde belirgin başka bir tavır daha söz konusuydu. Bu görüşe göre hiyerarşik iş bölümü kabul edilemezdi. İslam'da belki eşitlikçi yorumlar yapılabilir, belki yapılamazdı; fakat yapılsa da sosyo-ekonomik ve siyasal hayatı olduğu kadar kadının da her türlü hak ve hürriyetlerini, ataerkil bir yapı içinde belirleyen, kontrol eden İslamcı ideoloji, ataerkil yapıyı yıkmayı toplumsal ilişkileri yeniden biçimlemeyi, kadına kendi kendini belirleme hakkı tanımayı amaçlayan feminist ideoloji ile bağdaşamazdı. Eşitlik sorununun ötesindeki bu ayrılıklara rağmen İslamcı grupların oluşturacağı veya oluşturduğu tehdit, kadının kurtuluşundan daha önemli bir öncelik değildi.

Bu farklı tavırların ötesinde, kadın hareketi İslamcı kesimde küçük bir grup kadınla etkileşime girmişti. Müslüman kadınlar feminist birikimin etkisi ile cinsiyetçi ideolojiyi sorguluyorlar, aynı zamanda laik feministleri jakoben bir tutum takınmakla suçluyorlardı. Müslüman kadınların İthamları, feministlerin kendi tutumlarını netleştirmelerine yarıyordu.[27]

SONUÇ

1980'ler kadın hareketi Kemalizm'in liberal düşlerinin radikal bir uzantısı idi. Batılılaşma projesi doğrultusunda gerçekleştirilen Kemalist reformlar, ve sosyo-ekonomik gelişme 1980'in özgün koşullarında kadın hareketinin ortaya çıkmasına olanak yaratmıştı. Kadın hareketinin kökleri Kemalist reformlara dayanıyordu.

Buna karşı kadın hareketi eşitlikçi Kemalist reformlar açısından kadın konusuna eğilmeyi yeterli bulmuyordu. Devlet kanalıyla getirilebilecek eşitlikçi yasal düzenlemelerden öte, ataerkil toplumsal ilişkilerin kökten yeniden biçimlenmesinden yanaydı. Devlet'in yadsıdığı özel hayata eğilip, kadını özel hayatındaki ezilmişliğinden kurtarmayı amaçlıyordu.

Kadın hareketi ve Kemalist değerler arasındaki çelişkiye karşın, kadın hareketi kendi amaçları doğrultusunda gerçekleştirdiği somut eylemleri ile Kemalist düşleri yaşatıyordu. Toplumda marjinal bir konumundaydı, ama çoğunluğun benimsediği Kemalist değerlerin yerleşmesine katkıda bulunuyordu. Kemalizm'in özendiği liberal toplumu oluşturmada kadın hareketi, hem bireye saygıyı vurgulayarak, hem de bireylerin yatay dayanışma ile devletten bağımsız bir güç yaratmalarına yardımcı olarak bir rol oynuyordu. Kemalizm'in demokrasi

---

[27] Bu polemiğe bir örnek için bkz. Sedef Öztürk, "Kadın Sorunu İslamcıların Gündeminde Nereye Kadar?" *Kaktüs*, sayı 2, Temmuz 1988; Aysel Kurter, et. al., *Kaktüs*, "Kadınlara Rağmen Kadınlar İçin Tavrına Bir Eleştiri", *Kaktüs*, sayı 4, Kasım 1988; Sedef Öztürk, "Eleştiriye Bir Yanıt", *Küktüs*, sayı 4, Kasım 1988.

savaşımını demokrasiye geçiş sürecine katkıda bulunarak sürdürüyordu. Kemalizm'in laiklik ilkesine 1980'in çok değişik koşulları içinde sadıktı. Böylece kadın hareketi Kemalist reformları ve Kemalist değerleri aşıyor, fakat, aynı zamanda, onların tarihsel misyonlarını devam ettirmelerine olanak sağlıyordu.

Kadın hareketinin somut başarıları kendi amaçlarını gerçekleştirmeleri açısından belki daha sınırlıydı. Kadınların düzenledikleri kampanyalar, festivaller, yürüyüşler, çıkardıkları dergiler, yazılar ataerkil düzenin değişmesine belki de liberal, demokratik, laik bir düzenin yerleşmesine bulunduklarından daha az katkıda bulunuyorlardı. Liberal, demokratik, laik düzen ataerkil toplumun değişmesi için ne dereceye kadar bir önkoşul ise kadın hareketi de kendi amaçları çerçevesinde o derece başarılı oluyordu.

Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

*Deniz Kandiyoti**

Cins (gender) ilişkileri ve ideolojileri üzerine Müslüman ülkelerde yapılan çözümlemeler İslam'ın rolü üzerinde ısrarla durmaktadır. Gerek feminist, gerekse anti-feminist yaklaşımların dikkate değer bir kısmı, İslam'ın kadının özgürleşimine (emancipation) ne kadar olanak tanıdığını tartışmaktadır. Bu tartışmalardaki konumlar, cinsiyetler arasında Tanrı tarafından mukadder kılınmış eşitsizliğin savunusu ile dini metinlerin ve ilk İslam tarihinin ilerlemeci yorumları arasında değişmektedir. İkinci konum, sınıf sisteminin doğuşu, ataerkil çıkarların zaferi ya da sömürgeci egemen güçlere karşı tepkisel kültürel direniş sonucunda İslam'ın başlangıçta eşitlikçi olan mesajının daha sonra değişik biçimlerde saptırıldığını öne sürmektedir.[1] Bazıları da İslam'ın esas itibariyle ataerkil ve kadın hakları karşıtı olduğunu iddia etmektedir.[2] Bunun yanısıra, Arap dünyasındaki yeni bir kültürel eleştiri akımı, değişmez ve donuk bir İslami anlayışa bağlılık ile kültürel otantiklik (öz değerler) adına kadının erkeğe tabi kılınışının, daha genel bir kültürel durgunluk olgusunun birbiyle ilişkili belirtileri olduğunu ileri sürmektedir. Bu çalışmalarda kadının tabi kılınışının, herhangi bir özgürleşimci projeye nihai aşamada karşıt olan ve Arap toplumlarında kök salmış otoriter eğilimlerden kaynaklandığı iddia edilmektedir.[3] Bu yaklaşımların ortak noktası, kadının durumunu anlamada kültür ve ideolojinin analitik öncüllüğü ile buradaki rolüne ilişkin değerlendirmeler değişse de, sonuçta İslam'a atfettikleri ayrıcalıklı konumdur. Bu yaklaşım, cins üzerine yapılan tartışmalardaki tarih dışılığı, İslami ideoloji ve uygulamaya ilişkin tek boyutlu kavramlaştırımı ve sınıf perspektifinden yoksunluğu nedeniyle eleştirilmiştir.[4] Ne var ki, bu eleştiri, feministlerin ve kültür eleştirmenlerinin anlaşılabilir politik ve pratik kaygılarına cevap vermemiş, İslam'ın özgüllüğünün ayırdına varılması ve bu özgüllüğün çözümlenmesi için alternatif yaklaşımlar üretmemiştir.[5]

Not: Bu yazıdaki örnek olayların etraflı anlatımı, Women, Islam and the State (Londra: Macmillan, 1991) başlıklı derlememde bulunabilir. Yazının Türkçeleştirilmesindeki katkılarından dolayı Şirin Tekeli ve Hüseyin Tapınç'a teşekkür ederim.

* Richmond Collega (Londra) öğretim üyesi.

Bu durumun aşılması için İslam'ın yekpare ve aşikar (self-evident) bir analitik kategori olarak kullanımını sorgulamak gerekir. Cins ile ilgili çalışmalarda İslam genellikle toplumsal gerçekliğin analitik olarak en azından üç farklı düzeyine gönderme yapılarak gündeme getirilmektedir: a) aile ve toplumdaki ataerkil ilşikilerin betimlenmesinde (ki bunlar din tarafından onaylansa bile şu veya bu dinin işleyişine atfedilmeyerek, özerkliğe sahip olan yapılardan kaynaklanmaktadır) b) modern devlet aygıtlarına değişik derecelerde yansıyarak kadınların yasal ve vatandaşlık haklarını sınırlayan İslami hukuk kurallarının tanımlanmasında c) İslami bir üslupta dile getirilen kültürel otantiklikle ilgili çağdaş söylemler ile modern İslami politik hareketlerin bildirilerinde karşılaşılan kadının durumuna dair daha yaygın ideolojilerin ifade edilmesinde.

Karşılaştırmalı bir yaklaşım, cins konusunda tarihsel özgüllüğü olan değişkenliğin kaynaklarını ve mümkünse Müslüman toplumların süreklilik taşıyan özelliklerini açığa çıkartmak için bu üç düzeyin açımlanması görevini üstlenmelidir. Bu, bir yandan devletin oluşumu ile toplumsal hareketlerin, öte yandan da cins hiyerarşisinin ayrıntılı açıklamasını gerekli kılmaktadır.

İslam toplumlarındaki kadınlar üzerine yapılan çözümlemelerin en zayıf noktasının İslam'ın ataerkillikle birleştirilerek düşünülmesinden kaynaklandığını başka bir yerde tartışmıştım.[6] Cinse ilişkin birçok benzerliğin, "klasik ataerkillik" olarak tanımladığım ve Orta Doğu ülkelerinin Güney ve Doğu Asya ülkelerinin bir çoğuyla paylaştığı erkek egemenliği sisteminin işleyişinden kaynaklanabileceğini öne sürmüştüm. Bunun da ötesinde, değişik akrabalık sistemlerinin işleyişinde varlığı kanıtlanabilecek olan farklı erkek egemenliği sistemlerinin, İslam'ın uygulanışının çeşitlenmesi ve değiştirilmesinde olduğu kadar, gerçekten "İslama uygun" olduğu düşünülen ideolojik yapılanmalar üzerinde de etkili olduğunu tartışmıştım. İslam medeniyetinin geliştiği merkezi alanların tarihsel olarak klasik ataerkilliğin gözlemlendiği alanlarla çakışması, İslam'ın uygulanması ile belirli bir ataerkillik sisteminin birbiriyle karıştırılmasını kolaylaştırmıştır.

Bu çalışmanın amacı, söz konusu örtüşmenin olası kaynaklarını aramak değil, tam tersine, Orta Doğu ve Güney Asya'daki ulus devletlerinin farklı politik projelerinden kaynaklanan, kadınların durumundaki derin ve önemli farkları aydınlatmaktır. Müslüman toplumlardaki kadınlara ilişkin çalışmalar, devletin rolünü ve İslam'ın konumunun ne ölçüde devlet politikaları tarafından belirlendiğini gözardı etme eğilimindedir.[7] Dolayısıyla, bu çalışmanın ilk bölümü farklı milliyetçilik ve devlet kuruluşu projelerinde İslam'ın farklı konumunu, kullanımını göstermekte ve bunların kadınları etkileyen kanun yapma ve politika belirleme süreçleri üzerindeki etkilerini saptamaktadır. İkinci bölüm ise, kadına ve aileye yönelik alanlarda devlet müdahelesinin doğasını ve sınırlamalarını gözden geçirmektedir. Çalışmanın son bölümü, kadınlara ilişkin çağdaş politikaları ve ideolojileri hükümetlerin kendi iç politika kaygılarından olduğu kadar uluslararası politik ve ekonomik bağımlılık ilişkilerinden kaynaklanan çelişkili baskılar bağlamında konumlandırmaktadır.

İSLAM, MİLLİYETÇİLİK VE "KADIN SORUNU"

Ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başı, İslam dünyasındaki kadınların durumunu evrimleştirmeyi hedef alan eğitimli, milliyetçi ve genellikle erkek seçkinlerden oluşan reformcuların ortaya çıkışına tanıklık etti. Bu seçkinlerin kadın haklarıyla ilgileri eğitim, cinslerin ayrımı, örtünme ve çok eşlilik sorunlarında yoğunlaştı ve "ilerleme" yi hedef alan gündem ile İslam'ın modernizmle olan uyuşabilirliği sorunuyla örtüştü. "Kadın sorunu"na yönelik olarak geliştirilen konumlar, bu konudaki fikir ayrılıklarını yansıtmaktadır. Liberaller ve reformcular, İslam'ın "modernist" yorumu aracılığıyla meşrulaştırdıkları kadının özgürleşimini savunurlarken, muhafazakarlar bu tür reformları İslami devletin bütünlüğüne karşı bir saldırı ve Batı kültür emperyalizmine teslimiyet olarak algıladılar. Cole, bu çekişmenin Mısır'da açık bir sınıf ayrımıyla açıklanabileceğine işaret etti.[8] Kasım Amin gibi kadın özgürleşimini savunanlar genellikle hem ekonomik hem de kültürel olarak Batı'yla eklemlenmiş yeni üst-orta sınıf mensubuyken, karşıt kesim de Batı'nın saldırısı karşısında kendisini kenara itilmiş ve tehdit altında hisseden Talal Harb gibi küçük burjuva entellektüeller arasından çıkıyordu. Benzeri bir şekilde, reformları Osmanlı Devleti'nin Avrupa egemenliğindeki dünya ekonomisine eklemlenmesinde araç görevi gören Osmanlı yenilikçileri ile yeni "modernleşmiş" yapılardan dışlanan gruplar ve sınıflar arasındaki ayrışma, ikinci grubun genellikle İslami otantikliğe ve geleneksel Osmanlı törelerinin savunusuna göndermede bulunan direnişiyle sonuçlandı.

Ne var ki, Batı egemenliğini gerek modernleşmeci reformizimin gerekse muhafazakar tepkiciliğin yegane sebebi olarak sunmak, çok daha karmaşık ve iç dinamikleri olan bir durumu basite indirgemek olacaktır. Anderson, dini topluluklar ve hanedanlıklardan çağdaş ulus devletlerin "hayali topluluklarına" geçişi vurgulamaktadır; bu geçiş Orta Doğu ve Güney Asya'nın ulus devletlerinde farklı koşullar altında ve farklı zamanlarda gerçekleşmiştir.[9] İslam dünyasındaki uluslaşma süreçleri, kültürel milliyetçilik ve İslam arasında farklı, değişken ve hl tartışma konusu olan sentezler doğurmuştur. "Kadın sorunu" nun ögeleri, ortaya çıkmakta olan devlet gücü biçimlerini meşrulaştırmak ve desteklemek için yeni ideolojiler arama sürecinde biçimlendirilmiştir.

Laikleşme sürecinin en ileri boyutlarda gerçekleştiği Türkiye'de çok etnik kökenli Osmanlı İmparatorluğundan Anadolu odaklı ulus devletine geçiş, Kemalist laik cumhuriyetçilikte doruğa çıkan kültürel milliyetçilik ile İslam arasında bir farklılaşmayı içermiştir. İlk ifadesini İkinci Meşrutiyet Dönemi'ndeki (1908-1918) Türkçülük akımında bulan Türk ulusçuluğu, Batılılaşma ve İslam kavramları arasında sıkışıp kalan kadının özgürleşimi tartışmalarına yeni ögeler katmıştır. Kültürel milliyetçilik, çekirdek ve tek eşli aile yapısındaki evli çiftlerin eşitliği gibi Batı'ya atfedilebilecek bir çok özelliği, yerel Türk kültürüne özgü örüntüler olarak kendisine mal etmeye başlamıştır. Ancak asıl kopuş, yalnızca halifeliği ortadan kaldırıp toplumsal yaşamı laikleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda ülkenin "Türklük" ulusal bilincinin yükseltilmesi için ümmet bağlarının kop-

ması pahasına gerekli kanunları uygulayan Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilmiştir. Latin alfabesine geçiş, yeni giyim kanunu ve İslamiyet öncesi döneme önem vererek, Türk tarihinin yeniden tanımlanması yeni devletin hizmetindeki ideolojik seferberliğin ögeleridir. Sultan-halife yönetimindeki İstanbul hükümetinin, Ankara hükümetinin ulusal özgürlük mücadelesini bastırmak için Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgal kuvvetleriyle anlaşması, İslami yerleşik düzeni işbirlikçilik ve vatana hiyanet suçlamalarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Mustafa Kemal'i iktidara getiren milliyetçi ittifakın içinde din adamları bulunsa da, onun Osmanlı Devleti'nin teokratik kurumlarına karşı durma becerisinin, yeni yerel burjuvazi tarafından desteklenen ulusal bağımsızlık hedefi ile Osmanlı "ancien regime"inin çıkarları arasındaki çelişki sayesinde arttığı görülmektedir. Dolayısıyla 1926'da laik Medeni Kanun'nun uygulamaya konulması ile 1934'te kadınlara vatandaşlık haklarının verilmesi, Osmanlı Devleti'nin teokratik kurumlarının tasfiye edilip, cumhuriyetçi "vatandaşlık" kavramının oluşturulmasına yönelik geniş çaplı mücadelenin parçalarıdır.[10] Cumhuriyet düzeni, çok partili demokrasiye geçişten sonra bir kısmı İslamcı olan ve iktidarı ele geçirmek için mücadele eden yeni sınıfların ve çıkar gruplarının doğuşunun görüldüğü birçok dönüşümü yaşamıştır.[11] Kemalist miras şu an etkin bir şekilde tartışma konusu yapılmakta ve zıt politik eğilimler bu mirası kendilerine mal etmektedirler. Kadın hakları üzerindeki güncel tartışmalar da bu eğilimleri yansıtmakta ve yeni İslamcı akımların görüşlerini kapsamaktadır.[12] Devlet, cumhuriyetçi rejimin ilk dönemlerinde gerçekleştirilen yasal reformları yok etmek için harekete geçmemiştir. Ancak, önümüzdeki yıllarda bunlar laik ve İslamcı politik güçler arasında yenilenen mücadelenin tartışma alanı haline gelebilecektir.

Rıza Şah'ın Mustafa Kemal'den ilham aldığını açıkça belirtmesi gerçeğinden yola çıkarak, özellikle İran'la bir karşılaştırma yapmak uygundur. Gerçekten de 1936'da Şah'ın kadınların örtünmesini yasaklaması, Mustafa Kemal'in bu soruna dolaylı ve propagandaya yönelik yaklaşımından çok daha şiddetli olmuştur. Ne var ki, İran'daki ruhban sınıfı Rıza Şah tarafından zayıf düşürülse de, en azından Pehlevi devletinin kurumları tarafından emilmeye karşı koyabilmiştir.[13] Osmanlı ruhban kurumundan farklı olarak İran'daki Şi din sınıfı, meşruiyetini kaybetmemiş ve gerek ekonomik olarak, gerek taban örgütlerinde 1960'lardan itibaren politik alana tekrar girebilecek kadar gücünü korumuştur. Osmanlı Sünni kurumlarından her açıdan farklı olan Şi ruhban sınıfının örgütlenmesi ve yapısı kökten dönüştürülmemiştir. Osmanlı'da devlete bağlı bir kurum olan din sınıfı, İran'da daha sonra gelişecek olayların biçimini etkileyecek olan mali ve örgütsel özerkliğini korumuştur. Bunun yanısıra, Rıza Şah'ın iktidarının bir toplumsal harekete değil, bir darbeye bağlı, askeri temelli bir monarşiyle sonuçlanması, oğlunun "padişahvari" yönetimi altında daha da kemirilen zayıf bir meşruiyet temeli doğurmuştur. Najmabadi, İslam cumhuriyetine geçişin, kadınla ilgili tüm sorunları "ahlaki açıdan değerlendirme" adına modernliğe ilişkin daha önceki tüm söylemleri bir kenara atan radikal bir dönüşümü ortaya çıkardığını belirtmektedir.[14] İslami devlet, kadından beklenen evcil ve iffetli davranma normlarını, çalışma, eğitim, evlilik, boşanma ve kadının gi-

yimi ve hareketliliği alanlarında geniş bir politika düzenlemesi aracılığıyla uygulamaya başlamıştır.[15]

Çağdaş Arap dünyasındaki kadınların karşılaştığı sorunlara değinen El Saadawi ise, vatandaşlık haklarının bir parçası olarak ulusal anayasalar tarafından eşitlik verilen, ancak Şeriat'tan kaynaklanan kişi hakları yasaları ile evlilik ve ailede eşitliği yadsınan kadınlara ilişkin yasalar ve değerlerdeki derin zıtlaşmalara işaret etmektedir.[16] Saadawi bu durumun sorumluluğunu yerel yasal sistemdeki herhangi bir özelliği kendi amaçlarına uygun olarak seçici bir şekilde değiştiren emperyalistlere yüklemektedir: "[Emperyalistler] toplumun bazı kesimlerini diğerleri pahasına modernleştirmek için yasalarda şizofrenik bir bölünme yaratmayı, üst sınıfları Batı'nın çağdaş dünyasına açmayı ve toplumun çoğunluğunu, özellikle kırsal kesim nüfusunu, eski kültür mirasına hapsetmeyi amaçlamışlardır".[17] Arap devletlerinin toplumsal yaşamın diğer alanlarında laik yasalar benimsenmiş olsa da aile söz konusu olduğunda Şeriat yasasından kopmaya direnç gösterdiklerini belirten Hijap da, İslam ile Arap kültür kimliğinin tamamen özdeşleştiğini ve Arap kültür kimliğinin emperyalist saldırı karşısında korunması için İslam'a sarıldığını savunur.[18] Mernissi ise, kadın ve aile konusundaki direngen muhafazakarlığın açıklanması için Arap kültür mirasının kendisine bakmakta ve Arap kültürünün dini inançlarla modern vatandaşlık kavramı ve mutlak itaat ile insan hakları arasındaki köprüyü kuramadığını ileri sürmektedir. Bu kültürel durgunluk bağlamında kadına "Arap-İslam kimliğinin belirlenmesinde itaatkarlık rolünün verildiğini" söyler.[19]

Bu noktada içsel ve dışsal etkenlerin karmaşık bir bileşimi önemli bir rol oynamıştır. Örneğin, Mısır'da 1920'lerin Wafdist Anayasası'nda devlet ve dini yasalar arasında varolan ve daha sonra da varlığını sürdüren ayrım, İngiliz etkisinden ziyade toprak ağası kökenli politikacıların gündeminden kaynaklanmaktadır. Lübnan gibi diğer Osmanlı çevre ülkelerinde aile ve kişisel hak alanında dini yasaların geçerliliğini korumasının nedeni ise, mezhep ayrılıkları hem yabancı hem de yerel güçler tarafından beslense de, gerçekte Osmanlı millet sisteminde aranıp bulunabilir. Yerel mezhep topluluklarının merkezi devlet karşısındaki politik özerklik derecesi ile pazarlık gücü de aile yasaları ve kişi hakları yasaları sorunuyla yakında ilgilidir ve bu konu gelecek bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir. Bu nedenle, yalnızca emperyalist projelerin etkisini ya da değişmez bir Arap-Müslüman kimliğini vurgulamak, çok farklı politik yörüngeleri olan modern devletleri gelişigüzel bir arada toplama sonucunu doğurduğu için yanıltıcı olacaktır.

İslam'ın kültürel milliyetçilikle içiçe geçişine en çok Arap dünyasında rastlandığı iddia edilebilir.[20] Gerçekten de Arapçılık ve İslam arasındaki bağlantıya ilişkin olarak milliyetçi hareketlerin değişen vurguusu ne olursa olsun, Arapçılığın en azından İslam'ı içerdiği, Arap sosyalizmi doktrininin gerek Nasırcı gerekse Baasçı çeşnilerinde kanıtlanabilir.

Bununla birlikte, değişken ulusçuluk tanımları ve farklı milliyetçilikler başka yerlerde olduğu gibi Arap dünyasında da bulunmaktadır. Mernissi, Fransız sö-

mürgecilerin amaçlarına ulaşmak için Araplar ve Berberiler arasındaki ayrımı vurgulamayı seçmeleri gibi, Arap dünyasında bir yer ve bir kimlik bulmak açısından Fas'ta "Arapçılığın" seçilmesinin uygun bulunduğuna işaret etmektedir.[21] Hamamsy, Mısır ulusal duyarlılığının, firavunlarla ilgili geçmişten gurur duyan, (her nekadar Müslümansa da) yabancı Türk yöneticilerden ayrışmayı ve ortak bir dil ve tarih etrafında, yani İslam'ın kendisinde şekillenen Arap kültür mirasına bağlılığı içeren karmaşık bir karışım olduğunu göstermektedir.[22] Baron da yirminci yüzyılın başında Mısır'daki kadın sorununa ilişkin farklı düşüncelerin, aslında farklı ulusçuluk kamplarındaki konumları, yani dinsel bir yaklaşıma sahip Mısırlı Osmanlı taraftarları ile laik milliyetçiler arasındaki ayrımı yansıttığını göstermektedir.[23] Bu ayrışma, kadınların milliyetçilik tercihleri ile söylemlerine de yansımıştır. Osmanlı yanlılarının başını çeken Mustafa Kamil'i izleyen muhafazakar kadınlar, Batılılaşmanın ve ahlaksızlığın yaygınlaşmakta olduğunu ileri sürerek İslami yasanın kadınlara getirdiği tüm sınırlamaları kabullenmiş, bu yasaya dönmekte ısrar etmişlerdir. Ancak, I. Dünya Savaşı sonunda İmparatorluğun çözülmesi, Osmanlı seçeneğinin terk edilmesine yol açmış ve bağımsızlığa ulaşmayı amaçlayan Mısır sınırları içinde laik bir ulusçuluk tanımına yönelmeyi teşvik etmiştir. Liberal milliyetçiler ise, kadın özgürleşiminin "yerli" modellerini aramışlar ve bu tür modellerin Batı'dan kaynaklanmasının gerekli olmadığını kanıtlamak için (tıpkı Türk milliyetçilerinin Orta Asya'daki kökenlerini vurgulaması gibi) firavunlar dönemine dönmüşlerdir. Jayawardena'nın Üçüncü Dünya Ülkeleri'ndeki laik milliyetçilikler ile feminist hareketlerin yükselişi arasında kurduğu ilişkiyi teyit edercesine[24], kadının özgürleşimi ve eğitimi ulusal gelişmenn önkoşulları olarak savunulmuştur. Milliyetçilikten kaynaklanan feminizmlerin sınırlamaları ayrı olarak değerlendirilecektir. Yerel feminizmlerin farklı biçimler aldığını ve Arap dünyasının farklı yerlerinde değişik simgesel evrenler yarattığını belirtmek şu an için yeterlidir.

Güney Asya ülkelerinin kaderi birbirine oldukça yakın biçimde bağlı olduğu için, İslam ve ulusal kimlik arasındaki örtüşmenin araştırılması açısından bu ülkeler özellikle verimli bir araştırma alanıdır. İslam, bölünme öncesindeki Hindistan'da etnik ayrıcalık simgesi görevini yerine getiren cemaate dayalı bir dindi.

Bölünme sonrasında ise Pakistan, farklı kimliğini dini temellerde dile getiren bir devlet olarak ortaya çıktı. Öyle ki, İslam bu bağlamda ulusçuluğun ayrılmaz bir ögesiydi. Çok etnik kökenli İslami imparatorluk bağlarından kopmanın bir ulus devleti olarak ortaya çıkış sürecinde gerekli olduğu Türkiye'den farklı olarak, Pakistan ayrı bir yurt için yaptığı mücadelede Müslüman kimliğini ileri sürmek ve bundan yararlanmak zorundaydı. Ne var ki, Cinnah yönetimindeki Pakistan, bir İslam devleti olmaktan ziyade, Hindistan'daki Müslümanlar için bir devlet olarak doğmuştu ve bu ülke 1956 yılına dek bir İslam cumhuriyeti olduğunu ilan etmemişti. Pakistan devleti bölgesel ve etnik bölünmeler ve çatışmalar karşısında kontrolü sağlamak için mücadele ettikçe, İslam, Pakistan birliğinin korunmasının meşrulaştırıcı ideolojisi olarak ortaya çıktı. Bu özellik General Ziya'nın askeri yönetiminde doruğa vardı.[25] Ziya-ul Hak tarafından toplumа sunulan "İslamlaşma" paketi öncelikle kadınları hedef almıştı. 1979'daki

Hudud Düzenlemesi cinsel ayırımcılığın yasal olarak onaylanmasını genelde sağlamış ve hatta tecavüz kurbanlarının yargılanmasına ve zinayla suçlanmalarına bile yol açmıştı. 1980'deki Kısas ve Diyet Düzenlemesi ile kadınlara yaralanma ya da ölüm durumlarında bir erkeğe verilen tazminatın yarısının, bir suç durumunda ise erkekle eşit cezanın verilmesi kararlaştırılmıştı. Kanıt Yasası, bir kadın şahidin tanıklığının bir erkeğinkinin yarısına eşit olmasını sağlamıştı. Jalal, İslami otoritenin kurulmasının bir aracı olarak kadınların denetlenmesinin Hindistan tarihinde derin kökleri bulunduğunu ileri sürmektedir. Hindistan'ın Müslüman yöneticileri "kafirler denizinin ortasında" kimliklerini korumak için bir yandan diğer dini topluluk üyeleriyle uzlaşmış, onları hizmete almış, öte yandan da kendi içlerinde ve aile ilişkilerinde muhafazakar bir politika geliştirmişlerdir.[26] Bu kültürel tavır İngiliz yönetimi altında daha da katılaşmış ve kadın konusunda tutuculuk gerek Hinduizme gerek sömürgeciliğe karşı direnişin odağı haline gelmiştir. Pakistan'daki toprak sahibi ve sanayi sınıfları, kentli alt-orta sınıf mensuplarının politik desteğini sağlamak için ve daha radikal toprak reformları ile sosyalist ulusallaştırma politikalarına karşı bir güvence olarak, 1970'li yılların sonundan beri İslami bir üslup benimsemişlerdir. Aksi gibi, İslamlaştırma çabalarının Pakistanlı erkek seçkinlerle alt-orta sınıf arasında gerçekleştirmeyi amaçladığı politik ittifak, aynı seçkinlerin kadın üyelerini tehdit etti. Sonuçta, bu politikaların yarattığı hoşnutsuzluk Güney Asya'nın en etkin kadın hareketlerinden birini doğurdu. Pakistan'da Kadın Eylem Forumu'nun başarı ve dinamizminde Ziya'nın İslamlaştırma politikalarının eğitimli ve seçkin kadınlar arasında yarattığı öfkenin payı büyüktür.

Kısmen Pakistan'la olan sorunlu ilişkisinin bir sonucu olarak Bangladeş'teki Bengalli Müslüman kimliği, daha muğlak bir nitelik taşımıştır. Pakistan'ın Bengallilere karşı takındığı tavır ve "gerçek" İslamiyetin temsilciliğini kendine mal etmesi, Pakistan'dan ulusal bağımsızlık kazanma sürecinde daha da belirinleşen Müslüman ve Bengalli kimliği arasındaki çelişkileri arttırmıştır.[27] Bağımsızlık arifesinde Müslüman Bengalli kadınlar alınlarında Hindu kadınların simgesi olan bindi (renkli nokta) ve bayramlık kırmızı ve sarı sarilerle (Hintli kıyafeti) sokaklara dökülmüşler ve Pakistan yönetimi tarafından yasaklanan Bengalli şair Tagore'un şarkılarını söylemişlerdir. Böylece Bengalli kültür kimliklerini ön plana çıkarmışlardır. Bengalliler kendi dillerini kullanma, geleneklerini ve ayrı kültürel kimliklerini yaşama hakkını talep etmişlerdir. Ancak bağımsızlık sonrasında İslam, birbiri ardına gelen rejimler tarafından meşruiyet sağlamak amacıyla, gittikçe yerel politikanın içine sokuldu.

Bangladeş, 1971'deki şiddet ve karmaşadan laik bir Halk Cumhuriyeti olarak çıktı. Ancak Avami Birliği'nin lideri olan Mucib-ul Rahman'ın 1976 yılındaki suikastını izleyen askeri rejimler laikliği giderek eritmiş ve sonuçta Erşad 1988'de Bangladeş'i bir İslam devleti olarak ilan etmiştir. Ne var ki, rejimin kadın konusundaki politikaları Pakistan'da Ziya'nın ya da İran'da İslam Cumhuriyeti'nin uyguladığı tavizsiz İslamlaşma düzeyine erişmedi. Bangladeş'teki uygulamaların daha ılımlı niteliği, Bangladeş milliyetçiliğinin farklı geçmişi, askeri rejimlerin meşruiyet sağlamak için toplumun farklı kesitlerini yatıştırması ve bu ça-

lışmanın sonunda üzerinde yeniden duracağım gibi, bu yoksul ülkenin farklı öncelikleri ve gündemleri olan yabancı yardım kaynaklarına aşırı ölçüde bağımlı olması gözönüne alınarak değerlendirilmelidir.

Hindistan'daki Müslüman kadınların durumu Hintli Müslümanların azınlık statüsünde olmalarıyla yakından iişkilidir. Hindistan'da devlet yasaları ile dini yasalar arasındaki ilişki, her zaman çok hassas bir nokta teşkil etmiştir. O kadar ki, İngilizler dahil bütün yöneticiler değişik dini toplulukların aile ve miras ile ilgili geleneksel yasalarına karışmamayı yeğlemişlerdir. 1937 yılında kabul edilen Şeriat Yasası, Hindistan'daki Müslümanların kişi haklarıyla ilgili konularda İslam dini yasaları ile yönetilmesini garanti altına alıyordu. Bütün dini toplulukların geleneksel yasaları aslında cins ayırımcılığını içerse ve çifte yasal yapı genelde kadınların aleyhine işlese de, Şah Banu vakasının yarattığı heyecan, Müslüman kadın hakları sorununu Hindistan'da yeniden tartışılan bir konu olarak gündeme getirdi ve yeni yasal düzenlemelere yol açtı. Kocasının boşadığı Müslüman bir kadın olan Şah Banu, Hint Ceza Kanunu uyarınca kocasına karşı nafaka hakkını kullanmak istedi. Anayasa Mahkemesi de kocanın temyiz istemini reddetti ve kocayı nafaka ve aynı zamanda mahkeme masraflarını ödemeye mahkum etti. Bu, Müslümanların olayı Şeriat yasasının bir ihlali olarak algılamalarına ve sonuçta protesto gösterilerine, toplu halde grev ve dilekçe toplama eylemlerine girişmelerine yol açtı. Zira, Müslüman Kişi Hakları Yasası kocaların nafaka ödemelerini değil, sadece kısa vadeli bir tazminat ödemelerini zorunlu kılıyordu. Hindistan Parlamentosu 1986 yılında Müslüman kadınların Ceza Kanunu'ndan yararlanarak nafaka talep etme haklarını iptal eden Müslüman Kadınların Boşanma Haklarının Korunması Kanunu'nu yasallaştırdı.[28] Böylece Müslüman kadınların devlet yasalarından yararlanması kısıtlanıyor, vatandaş olarak hakları olan güvenceler geri alınıyordu. Chhachhi, bu olayı Hindistan'da toplumsal (communal) kimliklerin oluşturulması bağlamında ele almakta[29] ve Hint milliyetçiliğinde laiklik ile toplumsalcılık (communalism) arasında başından beri varolan, çözülmesi güç gerilime işaret etmektedir. Hint milliyetçilik hareketi amaçlarında laik olsa da, Hindu toplumsal (communal) duyarlılığından kendi çıkarları için yararlanmış ve Hİndu dininin simgelerini ve dilini kullanmıştır. Hindu ve Müslüman kadınlık imgeleri yalnız farklı değil, aynı zamanda da hasım kimliklerin oluşumunun odağı haline gelmiştir. Toplumsal (communal) politikaların mantığı, Müslüman kadınların haklarını yeniden tanımlayıp genişletecek herhangi bir ilerlemeci çabayı imkansız kılmıştır. Çünkü, bu tür bir girişim kolayca çoğunluk ve azınlık hakları ve çıkarlarının çatıştığı bir alana dönüştürülebilecek nitelikteydi. Nitekim Şah Banu olayında olan tam da buydu.

Aralarında göz ardı edilemeyecek farklılıklar bulunsa da, bu örnek olaylar arasında bağlar kurmak mümkündür. Kadın hakları sorunu, "gerçek" kültürel kimlik ve bütünlük kavramlarının tartışıldığı bir ideolojik alanın parçasıdır. Kadının yeri ve davranışı kültürel kimliğin tayin edici unsuru durumuna gelmektedir. Otantiklik ile ilgili söylemlerin içeriği oldukça değişkendir. Kadının özgürleşimi, laik milliyetçiler tarafından yerel ve meşru olarak savunulup kendilerine mal edilebilir ya da İslamcı hareketler veya devlet destekli köktendinciler tarafından yozluk

ve dinsizlik olarak ilan edilebilir. Her durumda kadın ve aile, bütünlük ve farklılık ile ilgili kaygıların dile getirilmesinde imtiyazlı bir yere sahiptir. Namus kavramını Akdeniz kültürünün iki farklı bağlamında yorumlayan Vieille[30] ve Goddard[31], yerel devlet ya da yabancı sömürgeci güçler gibi dışsal müdaheleci güç merkezlerine karşı kendilerini tehdit altında hisseden ve bu güç merkezlerinin nüfuzuna karşı kendilerini savunan sosyo-kültürel gruplar arasında kadının sıkı denetiminin çok yaygın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Müslüman toplumlarında bu tehdit sadece Batı emperyalizminden ya da bunun yerel müttefikleri olarak görülen yerel bürokrasi veya komprador sınıflardan kaynaklanıyormuş gibi sunulmaktadır. Gerçekte ise, mütecaviz ve tehditkar Diğer'i temsil edenler çok farklı biçimler almakta, yerine göre Hindu, Levanten, Kıpti ya da Yahudi olarak ortaya çıkmakta, hatta mevcut ataerkil normlara meydan okuyan yerel Müslümanları kolayca kapsayıvermektedir.

Kadınların, daha soyut ve sorunlu olan devlete bağlılığa göre grubun "özelliğini" temsil ettikleri, akrabalığa dayalı dayanışmanın odak noktasını oluşturmaları olgusu, Müslüman dünyasının "modernleşen" devletleri için aşılması zor güçlükler yaratmıştır. Çağdaş devletler daha evrenselci bağlılıklar yaratabilmek ve kadın yurttaşların emek potansiyelleri de dahil, varolan bütün kalkınma güçlerini seferber edebilmek için yerel özgücülüklerle karşı karşıya gelmek ve bir ölçüde onların etkisini kırmak zorunda idiler. Politik projelerinin niteliğine bağlı olarak merkezi devletler yerel/topluluksal ataerkil çıkarlarla yer yer çatışmış, yer yer uzlaşmış bazen de onlarla uğraşmaktan hepten vazgeçmişlerdir. Bu farklı tutumların aile yasaları ve daha genel olarak kadınları ilgilendiren yasalar üzerinde önemli sonuçları oldu. Şimdi, Müslüman toplumlar incelenirken devlet politikalarının üzerinde görece az durulan bu yönünü inceleyelim.

YAYILAN DEVLET: KADINLAR VE AİLE REFORMU

Müslüman dünyasında "modern" bir aile biçimi arayışı, bir önceki bölümde tartışılan milliyetçi hareketlerin yükselişiyle eşanlıdır ve o hareketler tarafından beslenmiştir. İlerici erkeklerle kadınların kurdukları bir milliyetçi/feminist ittifak, tonu ağırlıkla araçsal olan yeni bir kadın ve aile söylemi yarattı. Kadınların okur yazar olmamaları, eve kapatılmaları ve erkeğin çok karıyla evelenebilmesi, bu söylemde, nüfusun yarısının insan haklarının çiğnenmesine neden olduğu için değil,cahil anneler, sığ ve ikiyüzlü (entrikacı) eşler, istikrarsız evlilikler ve tembel, üretken olmayan bireyler yarattığı için eleştirilmekteydi. Yüzyılın başı Osmanlı toplumunda, geleneksel Osmanlı ailesine modernleşme yanlılarınca yöneltilen saldırı, söz konusu ailenin pekçok toplumsal hastalığın kaynağı olarak görülmesinden kaynaklanmakta ve aile reformu, devlet ve toplumun kendini yenileyebilmesi için zorunlu görülmekteydi.[32] Eşlerin biribirlerini seçerek evlendikleri, arkadaşlık ilişkilerine ve istikrarlı tek eşliliğe dayanan çekirdek aile, daha sağlıklı bir ulus yaratmaya en uygun aile biçimi addediliyordu.

Bunlar ve benzeri düşünceler, kentli nüfusları sınırlı, sanayi temelleri zayıf,

buna karşılık ulusal ve uluslararası pazarlarla değişen derecelerde bütünleşebilmiş geniş kırsal ya da aşiret hinterlanlarına sahip toplumlarda uzun süre sadece polemik konusu oldu. Modern-öncesi devletlerin toplumu kavramadaki sınırları, yurttaşlarının hayatının pek çok yönünü, özellikle evlilik ve ailenin düzenlenişini, yerel akrabalık ilişkilerinin denetiminde bıraktı. Joseph[33] Orta-Doğu topluluklarının merkezi devletin denetimine, Avrupadaki benzerlerinden çok daha iyi karşı koyabildiklerini ve bunda ,ittifakların ve aile servetinin denetlenmesinde merkezi devletle rekabet edebilen[34] Katolik Kilisesi gibi güçlü merkezi kurumların yokluğunun ve Müslüman din adamlarının İslam devletleriyle daha fazla bütünleşmiş olmalarının etkili olduğunu yazar. Gerçekten, ne devlet ne de Müslüman din adamları yerel toplulukların evlilik ittifakları ve kadınlar üzerindeki denetimini kırmak üzere çaba göstermişlerdir ve devletin toplumu daha derinden kavrama çabalarına ancak ondokuzuncu yüzyıl gibi geç bir tarihte rastlanılmıştır.

Tucker'in ondokuzuncu yüzyıl Mısır'yla ilgili çalışması[35], Mehmet Ali yönetiminde devlet iktidarında görülen artışın doğurduğu oldukça çelişkili sonuçlara değinir. Müdaheleci devlet uygulamaları kadınları bir yandan kamu görevlerinde, devlete ait fabrikalarda ve eğitim ve sağlık sektörlerinde çalışmaya teşvik ederek onları ailelerinin mutlak denetiminden çıkartırken, bir yandan da baskıcı niteliğiyle, daha geleneksel etkinlikleri ile dernekleşmelerine engel olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğunda aile hukukuna yapılan ilk doğrudan müdahele olan 1917 Aile Kanun, başarısızlığıyla dikkati çeker. Bu kanun, geleneksel Osmanlı ailesinin yerine, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin milliyetçi ve yenilikçi idealleri doğrultusunda oluşacak çekirdek "Milli Aile"yi koymayı amaçlıyordu.[36] Erkeklerin çok eşliliğini uygulamada bazı şartlar öne sürerek engellemek istiyordu (bunun için ilk eşin onayını aramakta ve boşanmayı zorlaştırmak için de tarafların anlaşması şartını getirmekteydi) ve Müslüman, Hıristiyan ve Musevi teba'ya uygulanacak ayrı ayrı bölümler içermekteydi. Kanun, ne ailenin bunalımda olduğunu öne sürerek sistemde köklü değişiklikler isteyenleri ne de öngörülen değişiklikleri Şer'i hukuka açık saldırılar olarak görenleri tatmin edebildi. Ayrıca azınlıklar da kendi dini otoritelerinin yetkilerinin sınırlandırıldığı noktasından yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Savaşta yenilmesinden sonra İstanbul'a gelen işgal kuvvetlerinden kanunun Müslüman olmayanlarla ilgili bölümlerini geçersiz kılmalarını istediler. Kısacası, kuşatılmış Osmanlı devleti laikleşme (çağdaşlaşma) yolunda attığı çekingen adımlarla, dinsel ve topluluksal çıkarların denetimini kırmayı başaramadı. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin 1926'da kabul ettiği laik Medeni Kanun da, uzun bir süre, özellikle ulusal pazarla en az bütünleşmiş ve merkezi yönetimin idari denetiminden pek az etkilenen Anadolu hinterlantında ,kağıt üzerinde kalmanın ötesine gidemedi.

Başlangıçtaki bu aksaklıklara rağmen, yirminci yüzyılda devlet iktidarının bütün Müslüman toplumlarında dramatik biçimde yayıldığına tanık olundu. Bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra devletlerin başlattığı eritme ve dönüştürme çabalarıyla akrabalık ilişkilerine dayalı toplulukları denetimlerine alma girişimleri, kadınları ve aileyi etkileyen politikalar ve yasalar bakımından farklı sonuç-

lar doğuran değişik derecelerde direnişle karşılaştılar ya da kabul gördüler. Tunus, Fas ve Cezayir üzerinde yaptığı karşılaştırmalı bir araştırmada Charrad[37], bu üç ülkede bağımsızlığın kazanıldığı sırada ulusal devlet ile yerel topluluklar arasında varolan güç denegesinin örneğin, bugünkü aile hukuklarının birbirinden önemli ölçüde değişik olmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Bu üç ülke arasında 1957'de kabul edilen Kişi Hakları Yasası'yla en ilerici konumda olan Tunus'un, aynı zamanda birincil toplulukların görece geri bir siyasal özerkliğe ve etkinliğe sahip oldukları, dolayısıyla milliyetçi hareketi yöneten güçlü partinin onların sağlayacağı siyasal desteğe en az ihtiyaç duyduğu ülke olduğu görülüyor.

Irak ile Lübnan'ı karşılaştırmalı olarak ele alan araştırmasında Joseph de devlet kurma konusunda seçkinlerin izledikleri stratejilerle kadınlar ve aileyle ilgili politikalar arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu kanıtlıyor.[38] Emek-gücünün sürekli kıt olması sonucu Baas partisinin kadın emeğini seferber etme gereğini duyması yanısıra parti-devletin halkın sadakatını özgücü çıkarlardan kendine çevirmekte çıkarının bulunması, kadınların devlet demetimindeki kuruluşlarda çalıştırılmalarını, kamusal ve mesleki eğitim ile siyasal doktrin aşılama yollarıyla yeniden sosyalleştirilmelerinidavet etti. Buna karşılık bu ülkede yapılan kişi haklarıyla ilgili yasal reformlar oldukça sınırlıdır vehalkın geleneksel akrabalık gruplarına bağlılığını kırma çabaları, devletin uyguladığı baskı ortamının yolaçtığı yaygın güvensizlik nedeniyle etkisiz kalmıştır.[39] Devlet yapısının toplumdaki dinsel/etnik çeşitliliği resmi kurumlarına yansıttığı Lübnan'da ise, hükümetler aile ve kişi haklarına ilişkin konuları resmen varolan toplulukların dinsel otoritelerine devretmişlerdir. Bütünleşmiş bir ulusal eğitim kurma yolunda hiç bir çaba yoktur ve devlete yansıyan topluluksal parçalanmaya koşut ve yönetici seçkinlerin devlet içindeki parçalı iktidar dengesini koruma stratejilerine uygun olarak bu gibi hizmetler özel sektöre sağlanan kamu destekleriyle yürütülmektedir.

Devletin aile reformunu ve 1974'te kabul edilen Aile Yasası'nı, açıkça sosyalist dönüşümün bir aracı olarak kullanma çabasına giriştiği Yemen Demokratik Cumhuriyeti'nde bile İslami hukuka ve yerel örflere, yasanın gerek yazılış gerekse uygulanış biçiminde pek çok ödün verilmiştir.[40] Kuzey Yemen'le birleşmeden sonra kadınların elde ettiği yasal hakların geleceği merak konusudur.

Açıkça görülüyor ki, evlilik ve aile, devletin yasalarının güçlü bir direnmeyle karşılaştıkları bir alan oluşturmaktadır ve söz konusu yasalarla, yerel ataerkil çıkarların çatışmaları durumunda, yasaların uygyulanmasında fazla ısrarlı olunmadığına tanık olunur. Yasalara direncin İslam'dan kaynaklandığını öne sürmek yanıltıcıdır, çünkü örf hukuklarının İslami hukuka uymaktan çok, ona ters düştükleri, seçiçi bir biçimde ataerkil ayrıcalıkları korurken İslam hukukunun öngördüğü kadın haklarını, özelliklè ve anlamlı şekilde, kadınların miras haklarını tanımadıkları görülmektedir.

Herhalükarda, bağımsızlıktan sonra kurulan devletlerin ister aile yasaları ister daha geniş eğitim, istihdam ve nüfus kontrolü politikalarıyla uyguladıkları

müdaheleci politikalar kadınların bağımsızlaşmasına çok sınırlı bir etki yapabilmiştir. Bunun birçok nedeni vardır. İlk olarak, kadınların bağımsızlaşması için alınan önlemler genellikle demokratikleşme ve kadınların cins çıkarlarını bağımsız olarak savunabilecekleri bir sivil toplumun oluşumuyla koşut gitmemiştir. Tersine bu önlemler daha çok "dirijist" ve genellikle otoriter, baskıcı rejimlerin uygulamalarının bir parçası görünümündedir. Bir yandan kadınlara yeni haklar tanıyan reformcu hükümetlerin bir yandan da varolan bağımsız kadın örgütlerini tasfiye ettikleri ve yerine genellikle devlet-partisi olan iktidardaki partinin muti yan örgütü niteliğinde, devlet destekli kadın örgütleri kurdukları görülür. Bu, gerek Irak Kadınlar Federasyonu ve Baas Partisi'yle olan ilişkisi, gerekse Ulusal Kurtuluş Cephesi tarafından kurulan Yemen Kadınlar Birliği için geçerlidir. Aynı durum, tek parti döneminde Türkiye'de, Rıza Şah döneminde İran'da ve Nasır Mısır'ında da söz konusuydu. Nasır, 1956'da kadınlara oy hakkını tanıdıktan hemen sonra, bütün feminist örgütleri yasadışı ilan etmiştir. Kadınların durumunun müdaheleci bir devletin yoğun çabası sonucu hızla değiştiği yerlerde -1920'lerde Sovyetlerin Orta Asya Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi- sonuçlar kadınlar açısından genellikle feci olmuş ve kadınların bağımsız mücadelesine olanak tanımamıştır.

İkinci olarak, kadınlar üzerindeki topluluk denetimi etkisini sürdürmüş, bazı durumlarda daha da artmıştır. Kapitalist süreçlerin işlemesi, genellikle aile içindeki ataerkil ilişkilerin maddi temellerini çözücü bir etki yapmakla birlikte[41], yurttaşların, iş, eğitim, sağlık ve benzeri sosyal hizmetlerden yararlanabilmelerinde birincil gruplar ve özgücü bağlılıklar hayati bir rol oynamayı sürdürmüşlerdir. Modern devletlerin yeterli kaynak yaratma ve gerektiği gibi dağıtmadaki yetersizlikleri, dinsel, etnik ve bölgesel husumetler şeklinde ifadelendirilen çatışmaları arttırmış ve pek çok durumda rakidal ulusçu projelerin laiklik iddialarını geçersiz kılmıştır. Devlet kaynak dağıtım sistemlerinde giderek yerel himaye (patronaj) ağlarından ve gruplar arası rekabetten yararlandığından, yurttaşlar, gerek kendilerini baskıcı devletten korumak gerekse etkinlikten uzak idarenin eksiklerini telafi etmek amacıyla birincil grup dayanışmasına ağırlık vermişlerdir. Bu süreç, toplulukların birincil gruplar arası sınırları çizmedeki rolleri ön plana çıkan kadınlar üzerindeki denetiminin artmasına yol açmaktadır. Daha önce değindiğimiz Şah Banu olayının anlamı, ancak, Hindistan'da, siyasetin ve sivil hayatın giderek topluluklara dayanır duruma gelmesi ve topluluklar arası gerilim ve şiddetin artma eğilimini gözönünde bulundurduğumuzda tam olarak ortaya çıkacaktır. Hükümetler bu gibi durumlarda taktik olarak kadınların denetimini içinde yer aldıkları topluluğa ve ailelerine devretmeyi, böylece kadın yurttaşlarını gerekli yasal korumadan yoksun bırakmayı tercih edebilirler.[42] Buna bir de devlet destekli köktendinciliğin eklendiği durumlarda, ataerkil otoritenin akraba olmayan ve kadınların kamusal alanda nasıl giyinip nasıl davranacaklarını denetleyen erkeklerce uygulanması eklenmektedir. Gerçekten, Pakistan ve İran'da, din adamları, polis ya da bunu "kendine iş edinen" erkek yurttaşların, kadınların giyimleri ve davranışları üzerinde genellikle hanehalkı ve yakın komşularca uygulanan denetimi uygulama yetkisini ele geçirdikleri görülmektedir.

Kimine göre, köktendincilik biçiminde ifade edilen muhafazakar tepkinin ortaya çıkışını hazırlayan ortam, doğrudan, patriyarkanın geleneksel yapılarının çözülmesi ve kadınları kamu alanına iten ve yerleşik otorite sınırlarının tehdit edilmesine yol açan hızlı toplumsal değişmeden kaynaklanmaktadır.[43] Ancak, muhafazakar ideolojilerin halk desteği bulmasını bir ölçüde bu yoldan açıklayabilirsek de, bu ideolojilerin devlet politikalarını şu ya da bu derecede etkiler hale gelmesinin açıklaması burada aranamaz. Bu konudaki farklılıkları açıklayabilmek için son, ama önemli bir başka noktayı ele almak zorundayız. Bu, kadınları ilgilendiren politikaların yapılması ve uygulanmasını etkileyen yerel ve uluslararası güçlerin oluşturduğu karmaşık alanın çözümlemesidir.

KADINLAR, KALKINMA VE DEVLET POLİTİKALARI: ULUSLARARASI BOYUT

Son yıllarda gözlemlenen en şaşırtıcı gelişmelerden birisi, Orta Doğu ve Güney Asya ülkelerinde, kadın konusunda muhafazakar ideolojilerin güçlenmesine rağmen, kalkınma fonlarını sonuç olarak kadınları güçlendiren bazı projelere kanalize eden yerel mekanizmaların oluşmasıdır.

Bölgesel planda, petrol zengini ve kaynak yoksulu ülkeler arasındaki farklılıklar, Müslüman ülkeleri etkileyen göç, yardım ve siyasal nüfuz akımları üzerinde önemli bir etki yarattı. Söz konusu bölgenin Mısır, Yemen, Pakistan, Bangladeş ve Türkiye gibi yoksul ülkelerinden Körfez'in petrol zengini ülkelerine göçmen akımı olurken, ters yönde akan para ve siyasal nüfuz, söz konusu ülkelerin politikalarını etkiledi. Bu ters akım, İslamcı platformları olan yerel güçleri ve partileri kültürel ve siyasal bakımdan desteklerken, yardıma muhtaç ülkelerin İslam'la şu veya bu biçimde uzlaşma arayışına girmelerine neden oldu. Söz konusu nüfuz, ya yerel İslamcı kesimlerin yönetici parti ve hükümetlerden kabul görmeleri ve kayırılmaları ya da doğrudan hükümetlerin daha radikal İslamcı platformların rekabetini önlemek üzere kendilerinin İslamcı bir çizgi benimsemeleri yolundan etkili oldu.

Öte yandan yerel ekonomilerin uluslararası denetimi, Dünya Bankası'nın yapısal uyum paketleri, IMF'nin dayattığı istikrar önlemleri ve çeşitli batılı yardım örgütlerinin desteklediği kalkınma projeleriyle, daha önce görülmeyen düzeylere vardı. Buna koşut olarak önceliklerin yeniden saptanması gerekti: ekonomi üzerindeki sıkı devlet denetiminin terkedilmesi, yerine özel girişimin ve yabancı yatırımların desteklenmesi ve ihracata dayalı kalkınma startejilerinin yeğlenmesi bu değişikliklerin önde gelenleridir. Bu politikaların cinsleri nasıl etkilediği konusu- ki "kadın ve kalkınma" başlığı altında ateşli polemiklere konu olmuştur- bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte, bu tartışmaların yapıldığı uluslararası kurumsal çerçeve ile bunun hükümet politikaları üzerindeki etkisine değinmeden geçemeyiz.

1975 Uluslararası Kadın Yılı ve onu izleyen Birleşmiş Milletler'in Kadın On Yılı boyunca "kadın ve kalkınma" lobisi ulusal hükümetleri, yoksulluğu, cehaleti (okur yazar olmamayı) ve yüksek doğurganlık oranlarını altetmede kadınların oynayabilecekleri önemli rolü kabul etmeye zorlayacak çeşitli baskılar uy-

guladı. Aynı şekilde hükümetler cinsiyete dayalı hertürlü yasal ayırımcılığı ortadan kaldırmaya davet edildiler.[44]. 1973'te ABD'nin Yabancı Ülkelere Yardım Yasası'nda yapılan Percy değişikliği ile, ABD'nin bir ülkeyle yaptığı karşılıklı yardım anlaşmasında ancak, kadınları kalkınma çabalarına katan projelere yer verebileceği öngörülüyordu. ABD Uluslararası Kalkınma Ajansı, Dünya Bankası ve yardım veren bellibaşlı Avrupalı ve İskandinav ülkelerin yabancı ülkelere yardımla ilgili dairelerinde bu konuyu denetlemek üzere bürolar kuruldu. Bu yapılar her nekadar kalkınma fonlarının genel akışı içerisinde sınırlı bir etkiye sahipse de, kadın hareketlerinin cins sorunlarını politika gündemine sokmada gerek sanayileşmiş gerekse Üçüncü Dünya ülkelerinde ne kadar etkili oduklarını göstermek bakımından anlamlıdır. Bağımsızlıktan sonra kurulan modern devletlerin alameti farikası olan "resmi" feminist retoriğin yerini artık yerel planda çelişkili sonuçlar doğuran bu ulus-üstü denetleme kurulları almış bulunuyor.

Bu açıdan en anlamlı örnek Banglades'tir; çünkü bu ülkenin dış yardıma bağımlılığı çok fazladır. Ziya-ul-Rahman'ı iktidara getiren 1975 darbesi Birleşmiş Milletler'in Kadın Onyılı'nı başlatmasıyla eşanlıydı. Rahman, o dönemde kadın ve kalkınma lobisinin şampiyonluğunu yaparak kayda değer bir siyasal sermaye biriktirdi. Ancak, Avami Birliği'nin mufaletine karşı durabilmek için, toplumun aralarında ordunun da yer aldığı sağcı kesimlerinin desteğine ihtiyacı vardı. Bu arada Bengladeş'e yardım veren ülkeler arasına Suudi Arabistan gibi petrol zenginleri de katılarak ülkedeki politik etkinliklerini adamakıllı arttırdılar. Böylece Ziya-ul-Rahman sonu, 1988'de Ziya'nın izleyicisi Erşad tarafından ülkenin İslam Cumhuriyeti olarak ilan edilmesine varan bir İslamlaştırma politikası izlemeye başladı. Devlet politikaları düzeyinde önce Ziya'nın daha sonra da Erşad'ın izledikleri stratejiler farklı yardım paketlerinin içerdikleri birbirleriyle çelişen cins ideolojileri arasında hassas bir denge kurmayı gerektiriyordu. Çünkü kalkınma projeleri kadınların işgücüne ve kamu yaşamına katılmalarını özendirirken, zengin Müslüman ülkeler dini eğitimi (medrese) güçlendirmekte ve dinci partiler de kadınlar üzerindeki denetimin daha katılaştırılmasını savunmaktaydılar. Öyle ki bugün hükümet bir yandan aile planlamasını mahkum eden yayınlar çıkaran İslami Vakfı finanse ederken, bir yandan da fonları ABD tarafından sağlanan nüfus kontrolüne destek vermektedir. Bu arada kalkınma projeleriyle hükümet dışı kadın örgütlerinin yarattığı alanda geliştiği anlaşılan Banglades kadın hareketi, örgütlenme ve kadınları seferber etme konularında pek çok yenilikçi deneyim kazanma olanağını buldu.[45]

Pakistan'da kadınların çıkarlarını savunmak ve kalkınma programlarını uygulamak üzere Başbakanlık Sekreterliği'ne bağlı bir Kadın Dairesi'nin oluşturulmasının, bu yazının önceki bölümlerinde tartışılan kadınlara karşı ayırımcı "İslamlaştırma" yasalarının kabul edildiği döneme rastlaması tam bir ironidir. Buna benzer durumlarla, sözde kadınların durumunu iyileştirmek amacıyla oluşturulan politikalar ve bürokrasilerle kadınların toplumda tabi konumda bulunmaları gerektiğini savunan yasal sistemlerin, ideolojilerin ve sosyal hareketlerin yan yana varolduğu birçok ülkede karşılaşılmaktadır.

Bu olgular arasında görülen çelişki daha dikkatli bakıldığında ortadan kalk-

maktadır. Yardım veren hükümetler ve uluslararası yardım örgütleri kadınları, daha adil olmamakla birlikte daha etkin bir uluslararası ekonomik düzen öngören kendi anlayışlarına uygun şekilde işe koşmak istemektedirler. Yardım alan ülkelerin söz konusu düzene dahil olma biçimi, çoğu yıkıcı bir dış borç döngüsüne yakalanan bu ülkelerde istikrarsız ve baskıcı rejimlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu tür rejimlerin yeğledikleri kalkınma politikaları, genellikle gelir bölüşümünü bozmakta, bu da, hele demokratik ifade kanalları tıkalı ise, halk arasında yaygın bir hoşnutsuzluk ve öfke yaratmaktadır. Bu süreçlerin ürünü olan meşruiyet bunalımları hem İslami platformları savunan örgütlü muhalefet haraketlerini güçlendirmekte hem de bunları denetleme uğruna hükümetlerin giderek dinsel tutuculuğa kaymalarına neden olmaktadır. Bu politik projelerin en kolay ifadesini bulacağı ve belli bir oydaşmaya varabileceği alan, bu yazı boyunca anlatıldığı üzere, kadınların denetlenmesi alanıdır.

Ancak kadınlar bu projelerin yalnızca edilgen kurbanları değildir. Kadınlar kendilerine ait, genellikle birbirinden farklı gündemleri ve çıkarları olan politik aktörlerdir de. Kadın hareketleri, belirli bir özerklik kazanabildikleri ölçüde, kendi amaçlarına ulaşmak için, ulusal ve uluslararası iktidar yapılarıyla stratejik ittifaklar kurabilmektedirler.[46] Türkiye ve Mısır gibi daha çoğulcu toplumlarda, siyasi yelpazenin hemen her kanadına yakın kadın örgütleri kurulurken, bunların tek partili devletlerde devlet aygıtının uzantısı haline gelmeleri söz konusudur. Kadın örgütlerinin kazandıkları özerklik ve gelişmişlik düzeyi, genellikle farklı toplumlarda sivil toplumun ne kadar geliştiğinin iyi bir göstergesidir. O yüzden kadın hareketlerinin geleceği, bu yazıda ele aldığımız farklı ülkelerde birbirinden değişik yollar izleyen daha kapsamlı demokratikleşme ve sosyal adalet mücadelelerine sıkıca bağlıdır.

SONUÇ

Bu yazının amacı, Orta Doğu ve Güney Asya'nın Müslüman toplumlarını etkisi altına alan cins ilişkileri ve ideolojilerinin oluşturdukları değişken ve karmaşık tabloya karşılaştırmalı bir çözümleme getirebilmekti. Bu bölgede karşımıza çıkan en tartışmalı ama en inatçı konulardan birisi, İslam'a atfedilen roldür ve bu konu, çözümlemelerde, yazarın kuramsal yönelişine göre az ya da çok merkezi bir yer tutmaktadır. Ancak, İslam'a yapılan göndermeler, İslam'ın ideoloji ya da uygulama olarak kadınların hayatını etkileyen farklı toplumsal gerçeklikdüzeyleri birbirine karıştırıldığı için, analitik netlikten yoksundur. "İslam" adı altında, birbirleriyle örtüşmekle birlikte, farklı kaynak, dinamik ve etki alanları olan Müslüman toplumlardaki evlilik ve akrabalık ilişkilerinin ataerkil özellikleri, çağdaş devletlerin yasal sistemlerinin bazı yönleri ve İslami bir ton kullanan çağdaş siyasal ideolojiler birbirine karıştırılmaktadır.

Bu yazının yapmaya çalıştığı, İslam'ın rolünün devlet uygulamaları aracılığıyla nasıl belirlendiğini ortaya çıkarmaktır. İslam'ın değişik ulus yaratma projelerinde kullanılmasındaki farklılığın kadınları ilgilendiren yasalar ve politikalar üzerinde ne kadar önemli sonuçlar doğurduğunu göstermeye çalıştım. Bunun ya-

nısıra, genellikle laik/ulusçu projelerle birlikte gündeme gelen ve kadınlara yasal bağımsızlıklarını tanıyan değişikliklerin, kırsal ve aşiret ağırlıklı Müslüman topluluklarında, sistemin varlığını sürdürmesinde merkezi bir yer tutan akrabalık ilişkilerinin işleyişini sağlayan ataerkil düzen üzerinde ne kadar sınırlı bir etki yaptığını ileri sürdüm. Bu direnişi açıklamada İslami geleneklerin ve yasaların dayanıklılığından (resilience) dem vurmak, gerçekte bu yasalara ne kadar seçmeci olarak uyulduğu gözönünde bulundurulursa, yanıltıcıdır. Bu dinamiği anlamanın daha geçerli bir yolu, gerçekte İslam'ın sınırlarını aşan ataerkilliğe hayat ve öz kazandıran maddi koşulları çözümlemek olmalıdır.[47]

Çağdaş devletler, değişik kalkınma ve politika hedeflerine varmak için kadın ve aile alanlarına pek çok müdaheleler yapmışlardır. Bu müdaheleyi haklı kılan amaçlar çeşitlidir ve nüfus kontrolünden yeterli bir işgücü sağlamaya, daha türdeş "modern" bir yurttaş yaratabilmek üzere akrabalığa dayalı yerel toplulukların özerkliğini kırarak merkezi hükümetin denetimini derinleştirmeye dek uzanır. Bu tür müdahelelerin sonuçları da aynı olmamış ve zaman zaman birbirleriyle ciddi olarak çelişebilmiştir. Sermayenin girişi ve ulusal ve uluslararası pazarlarla bütünleşme süreçleri, yerel toplulukları çözücü yönde etkili olmuş ve ataerkilliğin aşiretsel ve kırsal biçimlerinin maddi temellerini oymuştur. Bununla birlikte yaşa ve cinse dayalı geleneksel hiyerarşiler değişen toplumsal ve ekonomik gerçekliklerin artan baskısı altında kaldıkça, daha istikrarlı bir toplum ve ahlak düzeni vaadeden ideolojilerin avutucu çekiciliği de artmaya başlamıştır. Ayrıca Müslüman dünyasında modern devletlerin kaynak yaratma ve dağıtmakta açıkça başarısız kalmaları, ifadesini dinsel, etnik ve bölgesel farklılıklarda bulan toplumsal bölünmeleri şiddetlendirmiştir. Yurttaşların kaynaklara ve hizmetlere erişmesinde birincil grupların ve özgücü bağlılıkların rolü kritik önemini korumaktadır. Bu bağlamda kadınlar ergin vatandaş kimliği kazanamadılar ve genellikle, denetimi devlet tarafından ataerkil çıkarlara bırakılan dinsel/etnik toplulukların üyeleri olarak kaldılar.

Son olarak, ideoloji alanında kadınların yeri ve nasıl davranmaları gerektiği, eskiden olduğu gibi bugün de, kültürel kimlik ve bunun korunmasıyla ilgili daha derindeki endişeyi dile getiren bir metafordur. Bu endişeler ister emperyalist Batı'nın saldırıları ister dinsel/etnik çeşitlilik ve sınıf bölünmelerinden kaynaklanan iç tehditler etrafında odaklaşsın, Müslüman ailesinin istikrarı ve kadınlara bunu korumada düşen rol, tarihsel olarak daima önemli olmuştur. Çağdaş İslami hareketlerin bu güçlü işarete dört elle sarılıp siyasi niyetlerini dile getirmelerine ve kadınların durumundaki değişmeyi emperyalist sızmanın ve yozlaşmanın alameti farikası olarak suçlamalarına şaşmamak gerekir. Ancak açıkça Batı ve emperyalizm karşıtı olan bu söylemlerin asıl çekiciliği, yerli ataerkil düzenin uğradığı yıpranmanın ve toplumdaki sınıfsal, bölgesel, etnik bölünmelerin derinleşmesinin açtığı yaraları hem yadsımaya hem de tedavi etmeye yönelen popülist bir ideoloji geliştirmelerinde aranmalıdır.

[1] Nawal al-Saadawi, "Women and Islam", Azizah al-Hibri (der.) Women and Islam, içinde (Oxford: Pergamon Press, 1982).Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic History", a.g.e.içinde.Fatima Mernissi, Le Harem politique (Paris: Albin Michel, 1987)

[2] Aynı görüşün daha ince bir ifadesi için bkz. Leila Ahmed,"Women and the Advent of Islam", Signs XI (1986),ss.665-691. Daha eleştirel bir yaklaşım için bkz. Mai Ghoussoub, "Feminism-or the Eternal Masculine-in the Arab World", New Left Review, 161 (Ocak-Şubat 1987), ss. 3-13.

[3] Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (Oxford: Oxford University Press, 1988).Fatima Mernissi, "Democracy as Moral Disintegration: The Contradiction between Religious Belief and Citizenship as a Manifestation of the Ahistoricity of the Arab Identity", Nahid Toubia (der.) Women of the Arab World (Londra: Zed Books, 1988) içinde.

[4] Nikki Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", International Journal of Middle East Studies, 10 (1979), ss.225-240.Judith E.Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Ninetheenth Century Egypt", International Journal of Middle East Studies, 15 (1983), ss.321-336.Reza Hammam ve Martina Rieker, "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism", New Left Review, 170 (Temmuz-Ağustos 1988), ss.93-106.

[5] Ghoussoub (2.not) ve Hammami,Rieker (4.not) arasındaki tartışma, İslam'ın yeriyle ilgili bitmeyen sorunların iyi bir göstergesidir. Benzer endişeler Mervat Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women", Comparative Studies in Society and History, 29 No.4 (1987), ss.811-818'de de dile getirilmektedir.

[6] Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", Nikki Keddie ve Beth Baron (der.), Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History (New Haven: Yale University Press, basılmakta) içinde.

[7] Bu ihmali son yıllarda devlet konusunda artan feminist yayınları gözönünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.Ann Sassoon (der.), Women and the State (Londra: Hutchinson, 1987).Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (der.), Women-Nation-State (Londra: Macmillan, 1989).Carol Pateman, The Sexual Contract (Oxford: Polity Press, 1988).

[8] Juan R. Cole, "Feminism, Class and Islam in Turn-of-theCentury Egypt", International Journal of Middle East Studies, 13 (1981), ss.387-407.

[9] Benedict Anderson, Imagined Communities (Londra: Verso, 1983).

[10] Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", Deniz Kandiyoti (der.), Women, Islam and the State (Londra: Macmillan,1991) içinde; Şirin Tekeli, Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982).

[11] Çağlar Keyder, "Class and State in the Transformation of Modern Turkey", Fred Halliday ve Hamza Alavi (der.), State and Ideology in the Middle East and Pakistan (Londra: Macmillan, 1988) içinde.

[12] Deniz Kandiyoti, "Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns ?", Women-Nation-State, a.g.e. içinde; Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", Şirin Tekeli (der.), Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar (İstanbul: İletişim Yayınları 1990) içinde ve Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam", a.g.e., içinde.

[13] Shahrough Akhavi, "The Ideology and Praxis of Sh'ism in the Iranian Revolution", Comparative Studies in Society and History, 25, 2 (1983), ss.195-221.

[14] Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", Women, Islam and the State, a.g.e. içinde.

[15] Haleh Afshar, "Behind the Veil: The Public and Private Faces of Khomeini's Policies on Iranian Women", Bina Agarwal (der.), Structures of Patriarchy (Londra: Zed Books, 1988) içinde.

[16] Nawal El Saadawi, "The Political Challenges Facing Arab Women at the End of the 20 th Century", Women of the Arab World, a.g.e..

[17] Nawal El Saadawi, a.g.e., s. 12.

[18] Nadia Hijab, Womanpower (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

[19] Fatima Mernissi, "Democracy as Moral Disintegration", a.g.e., s. 40.

[20] İkisinin basite indirgemeci bir yaklaşımla birbirine karıştırılmasına karşı bir görüş için bkz. Aziz al-Azmah, "Arab Nationalism and Islamism", Review of Middle East Studies 4 (1988), ss.33-51.

[21] Fatima Mernissi, Beyond the Veil (Londra: Al Saqi Books, 1985).

[22] Leila Hamamsy, "The Assertion of Egyptian Identity", N.S. Hopkins ve S. Ibrahim (der.), Arab Society (Kahire: The American University in Cairo Press, 1985) içinde.

[23] Beth Baron, "Women's Nationalist Rhetoric and Activities in Early Twentieth Century Egypt", R. Khalidi ve L. Anderson (der.), The Origins of Arab Nationalism (New York: Columbia University Press, 1991).
[24] Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism in the Third World (Londra: Zed Books, 1988).
[25] Hamza Alavi, "Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology", State and Ideology in the Middle East and Pakistan, a.g.e. içinde.
[26] Ayesha Jalal, "The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan", Women, Islam and the State, a.g.e..
[27] Naila Kabeer, "The Quest for National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh", Women,Islam and the State, a.g.e., s. 80..
[28] Bu olayın farklı aşamalarını anlatan duyarlı bir değerlendirme için bkz. Zakia Pathak ve Rajeswari Sunder Rajan, "ShahBano", Signs 14, 3 (1989), ss. 558-582.
[29] Amrita Chhachhi, "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India", Women, Islam and the State, a.g.e..
[30] Paul Vieille, "The State of the Periphery and its Heritage", Economy and Society 17, 1 (1988), ss. 52-89.
[31] Victoria Goddard, "Honour and shame; the controle of women's sexuality and group identity in Naples", Pat Caplan (der.), The Cultural Construction of Sexuality (Londra: Tavistock, 1987).
[32] Deniz Kandiyoti, "End of Empire", a.g.e., s. 24.
[33] Suad Joseph, "Family, Religion and the State: Middle Eastern Models", R. Randolph, D. Schneider ve M. Dias (der.) Dialectics and Gender: Anthropological Approaches (Boulder, Co: Westview Press, 1988).
[34] Avrupa'da Kilise'nin oynadığı rolle ilgili olarak bkz. Jack Goody, The Development of Family and Marriage in Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
[35] Judith E. Tucker, Women in Nineteenth Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
[36] Zafer Toprak, "The Family, Feminism and the State during the Young Turk Period (1908-1918), Colloque International sur la Turquie Contemporaine (Istanbul: Isis, basılmakta).
[37] Mounira Charrad, "State Formation and Women's Rights: The Case of North Africa", SSRC-ACLS Family Law and Change in the Middle East konferansı, Orta ve Yakın Doğu komitesine sunulan bildiri, Tuxedo, New York, Ekim, 1983.
[38] Suad Joseph, "Elite Strategies for State Building: Women, Family, Religion and the State in Iraq and Lebenon", Women, Islam and the State, a.g.e..
[39] Gerçekte, kadınların denetimini tek tek erkeklere verip onları devlet korumasından yoksun bırakmak, birçok bakımdan ezilen erkek nüfusun önüne atılan bir yem olarak görülebilir. Irak hükümetinin Mart 1990'da açıkladığı, erkeklere, ailelerinden kadınların zina yaptıklarından kuşkulandıkları zaman onları öldürme hakkını veren (yani cezadan muaf tutan) yasa değişikliği böyle bir yoruma uygun bir örnektir. Bkz. Fred Halliday, "A State Based on Butchery", Guardian, 16 Mart 1990, s. 23.
[40] Maxine Molyneux, "The Law, the State and Socialist Policies with regard to Women: The Case of the People's Democratic Republic of Yemen", Women, Islam and the State, a.g.e..
[41] Deniz Kandiyoti, "Islam and patriarchy", a.g.e..
[42] Roushan Jahan, "Hidden Wounds, Visible Scars: Violence Against Women in Bangladesh", Stuctures of Patriarchy, a.g.e. içinde. Ayrıca bkz. 41. not.
[43] Fatima Mernissi, "Muslim Women and Fundamentalism", MERIP Reports no 153 (Temmuz/Ağustos 1988), ss. 8-11.Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy", a.g.e..
[44] Arap devletlerinin Birleşmiş Milletler'in bu tavsiyesine direnişleriyle ilgili öğretici bir değerlendirme için bkz. Nadia Hijab, Womenpower, a.g.e..
[45] Naila Kabeer, "The Quest for National Identity", a.g.e..
[46] Pakistan'da Kadınların Eylem Forum'u, Ziya'nın Islamlaştırma politikalarına direnmek için bunların İslama aykırı niteliklerini vurgulamış ve bu pozisyonlarını desteklemeleri için ilerici ulemaya başvurmuşlardır.Türkiye'de feministler Birleşmiş Milletler'in Kadınlara Karşı Ayırımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin 1985'de Türk hükümetince onaylanmasını, Türk Medeni Kanunu'nda mevcut olan ayırımcı hükümlerin kaldırılmasını talep eden bir kampanya konusu yaptılar ama bugüne kadar başarılı olamadılar. Mısır'da kadın hareketleri, Mısır delegasyonunun Nairobi top-

lantısına katılmak üzere yola çıkmasından önce hükümet üzerinde Kişisel Statü Yasası'nı değiştiren ve kadınlara daha geniş eşitlik sağlayan 1979 kararnamesinin iptali yolundaki kararını gözden geçirmesi için baskı yaptılar. Bu çaba, ancak kısmi bir başarı sağladı; çünkü 1979 yasasının avantajlarının hepsini değil, ancak bir bölümünü tanıyan yeni bir yasa çıkarıldı. Ayrıntı için bkz. Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", Women, Islam and the State, a.g.e. içinde.

[47] Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy".

Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği

*Ferhunde Özbay**

Emek tarihinde kadın emeği genellikle ihmal edilmiştir. Scott, İngiliz işçi sınıfının oluşumunu anlatan Thomson'un kitabını eleştirirken tekstilde çalışan kadın işçilerin dışında, çalışan kadınlara ilişkin hemen hemen hiç bir bilgi olmadığını belirtmektedir. Scott'a göre kadınlar hiç bir yorum yapılmaksızın, tarlada, atölyelerde, fabrikalarda erkeğin yerine geçen ucuz emek olarak ele alınmaktadır (Scott, 1988, s.74). Odak, kapitalizmin erkek işçiye etkisidir. Kapitalist uygulamalar, erkeklerin gelenekselleşmiş bağımsız ekonomik faaliyetlerine son vermiştir. Kapitalizmle birlikte yok olmaya başlayan zenaatkarlar arasında Thompson sadece erkeklerden söz etmektedir. Oysa Scott, o tarihlerde önemli sayıda nitelikli kadın işgücünün de bulunduğu ileri sürmektedir[1].

Kadın emeği gibi çocuk emeği de literatürde ihmal edilmiş bir konudur. Bilimsel çalışmalarda olduğu gibi sosyal politikalar tayin edilirken, işgücünün sorunları tartışılırken, kadın ve çocuk emeği genel ekonomik yapı içinde küçümsenmektedir.

Çoğunlukla düşük konumlu, geçici, güvencesiz işlerde, düşük ücretle ya da para almaksızın çalışmaları emeklerinin küçümsenmesinin bir nedeni değil olsa olsa sonucudur.

Kadın ve çocuk emeğinin erkek emeği karşısındaki bu ikincil konumu, erkek egemen ideolojinin yüzyıllardır süregelen yaygınlığından ileri gelmektedir. Erkek egemen ideoloji, kadın ve çocukların aile üretiminde erkeğin yönetimi ve denetimi altında çalışmalarına ve üretimin ailenin dışına taşındığı kapitalist sistemde ise ucuz emek olarak kullanılmalarına olanak sağlamıştır.

Kapitalizmin toplumsal değer sistemlerinde gerek kadınların gerekse çocuk-

* Boğaziçi Üniversitesi Öğretim Üyesi.

[1] İlk Olarak 1919'da basılan, ancak tıpkı basımının yapıldığı 1982 tarihine kadar unutulup giden Clark'ın 17. yüzyılda çalışan kadınlar üzerine yazdığı kitap da Scott'ın tezini desteklemektedir. (Clark 1982).

ların çalışmaları olumsuz niteliklerdir. Çalışmak yerine, çocukların formel eğitimlerini tamamlamaları, kadınların ise eevişleri ve çocuk bakımı ile ilgilenmeleri beklenmektedir. Her iki grubun emeği de erkek emeğine alternatif, yedek emek (reserve army) olarak değerlendirilmektedir.

Kadın ve çocuk emeğinin bu ortak özelliklerine karşın aralarında farklılıklar da vardır. Genel olarak, erkek egemen ideolojinin belirtildiği klasik ataerkil sistemde cinsiyetler arası fark, yaş farkından önemlidir. Dolayısıyla, kadın-erkek emeği arasındaki çelişki, yetişkin ve çocuk emeği arasındaki çelişkiden daha derindir. Ancak aynı cinsiyet içinde yaş çelişkisi daha belirgindir. Yetişkin erkek ile erkek çocuk arasındaki egemenlik ilişkisi, yetişkin kadın ile kız çocuk arasında da vardır[2]. Üretimde emeğin değerlendirilmesinde bu çelişkiler temel çelişkiler olmaktadır. Ancak üretime katılma, çocuklar arasında bütünüyle alt sınıflarda gözlenen bir olgu iken, çalışan kadınların sınıfsal konumlarında daha fazla bir çeşitlilik vardır.

Sanayi devriminin başında İngiltere'de kadın ve çocuklar birlikte atölyelerde, fabrikalarda vasıfsız dokuma işçileri olarak kullanılmışlardır (Wolf, 1982). Türkiye'de Avrupa tarihinin aksine, tarım-dışı üretimde kadın emeği ile erkek çocuk emeği birbirinden farklı iş kollarında yer almaktadır. Erkek çocukların emeklerinin kullanılmasında, geleneksel "çıraklık" konumunun hâlâ geçerli olmasından kaynaklanan bu farklı yaklaşım, kadın ve erkek çocuk emeğinin birarada tartışılmasını özellikle kentsel kesimde anlamsız kalmaktadır.

Öte yandan, yasalarla çocuk emeğinin kullanımını en aza indirme ve çocukların çalıştırılmalarında "yetiştirme" öğesinin ağırlıklı olmasına ilişkin düzenlemeler, evrensel olarak kabul gören çabalardır. Kadın emeğinin azaltılmasına ilişkin yasal düzenlemelere karşı ise sayısız itirazlar yapılabilir.

Bu yazıda amacım, Türkiye'de kadın ve çocuk emeğini, işgücü istatistiklerinden yararlanarak tartışmanın doğurduğu sorunları sergilemek, özellikle kadın emeğinin bugün kullanılan işgücü kategorilerini zorlayan özelliklerini vurgulamaktır. Ayrıca, Türkiye'de kadın emeğinin kullanılış biçimini pekiştiren, kadın emeğinin erkek emeği karşısındaki düşük değerini yeniden üretim mekanizmalarını tartışmaktır. Türkiye'de kadın ve çocuk emeğinin durumunu ayrı ayrı özetlemek istiyorum. Ancak önce bu gruplar için önemli olan sosyal ve ekonomik yapının temel özelliklerine değineceğim.

Türkiye'de 1950'den sonra önce tarımda sonra tarım-dışında hızlanan kapitalistleşme süreci içinde küçük üreticilik tamamen ortadan kalkmamış, yeni teknolojinin uygulanmasını gerektiren kapitalist işletmelerle birlikte varlığını yapısal dönüşümler geçirerek sürdürebilmiştir (Borotav, 1981). Tarım ve köy ağırlıklı sosyal ve ekonomik yapı yine aynı tarihlerde başlayan köyden kente olan hızlı göçler ile tarım-dışı ve kent ağırlıklı bir yapıya dönüşmüştür. Bugün nüfusun çoğunluğu[3] kentlerde yaşamaktadır ve tarımsal üretimin

[2] Yetişkin erkek ile erkek çocuk arasındaki çelişkili ilişkiyi Kıray Ereğli'de yaptığı araştırmaya dayanarak anlatmaktadır (1982). Kadınlar arası egemenlik ilişkileri daha ayrıntılı biçimde "Evkadınları" makalemde bulunmaktadır (1982a).

[3] 1985 Nüfus Sayımına göre kentlerde (il ve ilçe merkezleri) yaşayanların oranı yüzde 53'dür (DİE, 1989)

GSMH içindeki payı 1963'de yüzde 41'den 1986'da yüzde 18'e düşmüştür (Özmucur, 1987). Kentsel kesimde organize sanayi ve hizmet sektörlerinin gelişmesi kentleşme hızının çok gerilerinde kalmış ve marjinal ya da informal sektörün giderek artan bir biçimde yaygınlaşmasına neden olmuştur. Sanayide dünya pazarlarında rekabet edebilmek için düşük sermayeli ve emek yoğun sektörlerde yoğunlaşma görülmektedir: tekstil, konfeksiyon, el dokuma ve dericilik gibi. Bu sektörlerin rekabet gücü ucuz kadın ve çocuk emeği kullanabilmelerinden kaynaklanmaktadır.

Tarımda küçük üreticilik, ilkel tarım teknolojisi ile aile emeğini kullanarak kendine yeterli üretim yapan işletmeler olmaktan hızla uzaklaştırmaktadır. Bunun yerine, bir yandan pazar için üretim yapan, emek yoğun tarımsal üretim, öte yandan makineleşmiş üretim artmaktadır. İlkinde temelde kadın ve çocuk emeğine dayan üretim biçimi başattır. İkincisinde ise kadın ve çocuk emeği en aza inmektedir. Bu ikisi arasında "kırsal marjinaller" diye adlandırılan (Özbay, 1982b), kendi toprağını işlemekle birlikte ayrıca tarım işçisi olarak başkalarına da çalışan gruplar da bulunmaktadır. Tarım işçiliğinde yine kadın ve çocuk emeği yaygın olarak kullanılmaktadır. Tarım işçilerinin içinde en dezavantajlı konumda olanlar kadınlar ve çocuklardır. Zira hem işveren tarafından sömürülmekte, hem de çok az olan ücretleri bile kendilerine değil, hane reisi olan babaya ödenmektedir. Kırsal kesimde ayrıca, hanehalkı üyeleri arasında giderek artan bir iş çeşitlenmesi, birden fazla ve tarım-dışı işte çalışma örüntüleri gözlenmektedir (Bazoğlu, 1984).

Türkiye, kendine özgü kapitalistleşme sürecini yaşarken kapitalizmin genel gelişme eğilimlerinden de sürekli etkilenmektedir. Dolayısıyla, daha sanayi ağırlıklı bir ekonomiye geçmeden, hizmet sektöründeki gelişmelerin, sanayide, ağır sanayiden elektronik sanayisine geçiş gibi yapısal dönüşümlerin de bütünüyle dışında kalamamıştır. Bir anlamda Türkiye Avrupa'nın üç yüzyılda yaşadıklarını yarım yüzyıl içine ve tabii bambaşka koşullar içinde yaşamaktadır. Buna bağlı olarak emek pazarlarının ve iş gücünün özellikleri, sorunları müthiş bir çeşitlilik sergilemektedir.

Türkiye'de kapitalistleşme sürecinin kendine özgü yönleri olduğunu ileri sürerken ilk olarak elde edilen istatistiklerin sorunlarından söz etmek gerekecektir. Veri toparlama sorunlarının ötesinde, sayımlarda elde edilen işgücü istatistikleri, uluslararası tanımlara uydukları ölçüde, ki Türkiye'de bu tanımlar çerçevesinde veri toplanmaktadır, bu çeşitliliği gözlemek zorlaşmaktadır. Bu nedenle, sayım istatistikleri kimi yerde sorunlara ışık tutsa bile bütününü anlamakta yetersiz kulmaktadır. Bu durumda antropolojinin benimsendiği gözlem teknikleri, informal mülakatlar ve yerel araştırmalar son derece yararlı ipucları vermektedir.

TÜRKİYE'DE ÇOCUK EMEĞİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Türkiye'de çocuklar çok küçük yaşlardan itibaren üretime katılmaktadır. 1975 yılına kadar 15 yaşından küçük çocukların çalışması yasaktı. Ancak bu yasa-

nın uygulamada işlerliği son derece düşük kalmış, üstelik böylece küçük çocukların sosyal güvence ve diğer hakları olmaksızın çalıştırılmaları için bir neden doğmuştu. Çocuk işgücünün haklarını koruyabilmek için, bazı özel çıraklık koşulları altında, minimum yaş sınırı 12 yaşa indirilmiştir (Çınar, 1988). Sayımlarda da bu tarihten başlayarak istihdam ile ilgili sorular 12 yaş ve üzerindekilere sorulmaya başlanmıştır. Bu istatistikler, 12 yaşın altında çalışanları kapsamadığı için yine de eksik bilgi vermektedir[4]. Ayrıca, 15 yaşın altında çalışanların bir bölümü sayımlarda çalıştıklarını saklamakta ya da yaşlarını büyük göstermektedirler.

Bu eksik bildirime karşın, 1985'de 12-14 yaş grubundaki çocukların yüzde 38'inin "faal" olduğu görülmektedir (Tablo 1). Aynı yaş grubunda erkeklerin yüzde 57'si, kızların ise yüzde 41'i öğrencidir. Öğrenci oldukları taktirde çalışan çocuklar, istatistiklerde "faal" olarak gözükmemektedir. Dolayısıyla, gerçekte çocukların ve özellikle erkek çocukların, işgücüne katılım oranlarının sayımlarda gösterilenden daha fazla olması beklenir[5]. Kız ve erkek çocuklar aynı oranda "faal" görünmekle birlikte, erkek çocuklar arasında kendilerini işsiz olarak tanımlayanlar biraz daha fazladır[6].

Tablo 1: 12-14 Yaş Grubunda Cinsiyete Göre Ekonomik Faaliyete Katılma 1985

	Kız	Erkek
Faal	38.4	38.1
Öğrenci	41.0	57.3
Evkızı	18.9	-
Diğer	1.7	4.6
Toplam	100.0	100.0
N	1,722,915	1,912,064

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı

Kız ve erkek çocuklar arasında çalışma yerleri açısından önemli farklılıklar vardır. 1985'de 12-14 yaş grubundaki erkek çocuklarının yüzde 73'ü tarımda, yüzde 27'si ise tarım-dışında istihdam edilmişlerdir. Kız çocukları arasında tarımdışı işlerde çalışanların oranı oldukça düşüktür (Tablo 2).

---

[4] Çıraklar üzerinde yapılan çalışmalarda 12 yaşın altında çalışan erkek çocukların yüzde 12-21 arasında değişen oranlarda oldukları tahmin edilmiştir (Çınar, 1988, s.77).

[5] 1975'de "Türkiye'de Kırsal Yörelerde Eğitim Sorunları" adlı çalışmamızda okul çocuklarının tarımsal faaliyetlerin yoğun olduğu dönemlerde okula gönderilmedikleri gözlenmiştir (Özbay ve Balamir, 1977).

[6] 1985'de yüzde 7.56 erkek, yüzde 2.71 kız işsiz çocuk olduğu kaydedilmiştir (DİE, 1989).

Tablo 2: 12-14 Yaş Grubunda Cinsiyete Göre Son Haftalardaki İş 1985

	Kız	Erkek
Tarım	93.9	72.9
Sanayi	3.7	16.2
Hizmetler	2.4	10.9
Toplam	100.0	100.0
N	675,345	727,733

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı.

Kız çocukların en yaygın olarak çalıştıkları iş kolu dokumacılıktır. El halı ve kilimlerin dokumacılığında kız çocukları 11 yaşından sonra tezgah başına geçmektedir. Erkek çocuklar daha çok oto tamir atölyelerinde, metal, deri işletmeciliğinde, döşemecilikte, lokanta, berberlerde, ticari firmalarda çalışmaktadır.

Tarım-dışında çocuk emeği geleneksel olarak iki biçimde kullanılagelmiştir. Kız çocuklarının "evlatlık" olarak ailelere verilmesi, erkek çocukların ise "çırak" olarak küçük üretimcilerin yanında çalıştırılması. Evlatlıklar parasız, yatılı hizmetçilerdir. "Evlatlık alma", ücretli kadın hizmetçilerin yaygınlaşması ile büyük ölçüde azalmıştır. Hâlâ küçük kızlar çocuk bakımı için evlere gitmektedir, ancak genellikle belirli bir ücret karşılığı çalışmaktadır. Ayrıca, kız çocuklarının satılması ve fahişe olarak kullanılmaları artmıştır. Bu nedenle, "evlat edinme" ile ilgili yasalar son yıllarda daha da sıkı tutulmaktadır. Ev işlerinde "evlatlık" kullanma geleneksel olarak kız çocuklarının ekonomik faaliyet olarak sınıflanmayan ve ücret karşılığı olmayan işlere yöneltilmiş olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

"Türkiye'de çırak adı altında ve yasa ile çıraklara getirilen haklar tanınmadan acemi işçi çalıştırmak son derece yaygındır" (Koç, 1986, s.193). Çınar, çıraklık haklarından yararlananların 1987'de toplam 87.000 erkek çocuk olduğunu belirterek bunların dışında kalan çoğunluğun son derece kötü çalışma koşullarında ve çok az bir ücretle çalıştıkları anlatılmaktadır (Çınar, 1988: s.87).

Çınar'a göre çıraklık kurumunun hâlâ oldukça yaygın olarak benimsenmesinin başlıca üç nedeni bulunmaktadır: a) yaygın işsizlik ve fakirlik nedeni ile aileler çocuğun getireceği paradan vazgeçip onu okula gönderememektedir. b) Zorunlu temel eğitim hâlâ beş yıldır. Bu durumda çocuk 11-12 yaşlarında ilkokulu bitirmekte ve çalışmaya başlamaktadır. c) Alt sınıf aileleri çocuklarına çalışma deneyimi ile, okula gitmekten daha iyi bir iş geleceği hazırladıklarına inanmaktadır. Bir meslek kazandıran ara kademe okullarının yetersiz olması ailelerin bu düşüncelerini pekiştirmektedir (1988, s.65-66).

KADIN EMEĞİNDE GÖZLENEN ÇEŞİTLİLİK:

Sayım sonuçlarına göre Türkiye'de 'faal" kadın oranı giderek azalmakta ve kadınlarla erkekler arasında üretime katılma açısından fark artmaktadır (Tablo 3). Bu sonuçlar gerçek durumu yansıtmaktan çok, kadın emeğinin uluslararası ekonomik faaliyet tanımlarına giderek daha az uyan biçimlerde kullanıldığını göstermektedir.

Tablo 3: Sayım Yıllarına ve Cinsiyete Göre İşgücüne Katılma Oranları (15 + yaşlar)

Yıllar	Kadın	Erkek
1955a	72.1	95.4
1965a	56.5	92.0
1975a	47.4	85.4
1985b	44.2	83.1

Kaynak: (a) Özbay, 1990. (b) 1985 Nüfus Sayımı

Daha önceki bir yazımda Türkiye'de kadınların faaliyetlerini iki ölçüte göre gruplayarak, işgücüne katılımları ile ilgili sorunları ve değişme eğilimlerini tartışmanın gerekli olduğunu belirtmiştim (Özbay, 1982a). Bunlar; (a) kadınların yaptıkları faaliyetlerin "ekonomik faaliyet" olarak tanınıp tanınmaması, (b) faaliyetleri karşılığı para gibi maddi bir değer alıp almamalarıdır. Böyle bir bakış açısı, sayım istatistiklerinin sorunlarını daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Şekil 1'de bu ölçütlere göre kadınların faaliyetleri özetlenmiştir.

Şekil 1: Kadınların Faaliyetlerinin Sınıflanması

	Ekonomik faaliyet olarak tanınan	Ekonomik faaliyet olarak tanınmayan
Para karşılığı	ücretli işçilik serbest meslek kamuda memurluk (IV)	evde üretim (fason iş, terzilik vb. gündelikçi hizmetçi) (III)
para almaksızın	tarımda aile işçileri (I)	eviçi tüketime yönelik üretim (aile için gıda maddeleri, ev eşyaları giyim vb. üretimi) (II)

(I) Uğraşları ekonomik faaliyet olarak sayılmakla birlikte para almayan kadınlar çoğunlukla tarımda aile işçisi olarak çalışanlardır. 1985 Nüfus Sayımında tarımda aile işçisi olarak çalışan altı milyona yakın kadının olduğu belirtilmektedir. Bu kadınlar, kadın işgücünün büyük çoğunluğunu oluştururlar (Tablo 4).

Tablo 4: Cinsiyete Göre Son Haftadaki İş 1985 (15+ Yaşlar)

	Kadın	Erkek
Tarım	85.3	41.0
İlmi ve teknik	4.4	5.7
Üst kademe yönet.	0.1	1.3
İdari personel	3.5	4.0
Ticaret ve satış	0.8	7.3
Şahsi hizmet	1.2	8.1
Tarım dışı üretim	4.6	32.5
Toplam	100.0	100.0
N	6,827,937	12,373,907

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı. Tablo 41
Not: Bilinmeyenler yüzdelere dahil edilmemiştir.

Tarımda küçük aile işletmelerinin emek yoğun ürünün ekimine ağırlık vermesi ile tarımın "kadınlaşması" (feminization) olgusu hızlanmaktadır. Bugün Türkiye'de tarımsal işgücünde kadınlar erkeklerden fazladır (Tablo 5).

Tablo 5: Tarım ve Tarım-Dışı İşgücünün Cinsiyet ve Yaşa Göre Dağılımı 1985

	tarım	tarım-dışı
15+ yaş kadın	48.3	12.0
15+ yaş erkek	42.1	85.5
12-14 yaş kız	5.2	0.4
12-14 yaş erkek	4.4	2.1
Toplam	100.0	100.0
N	12,069,803	9,510,193

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı

(II) Kadınların ekonomik faaliyet olarak tanınmayan uğraşları istatistiklerde gözükmemektedir. İkinci grupta olan, emeklerinin karşılığında para almayan ve uğraşları ekonomik faaliyet olarak tanınmayan kadınlar, sayımlarda "evkadını" olarak gözükmektedir. 1985 Nüfus Sayımında yaklaşık sekiz mil-

yon kadın "evkadını" olarak tanımlanmıştır (Tablo 6). Bu kadınların çoğunluğu yalnızca ev işleri ve çocuk bakımı gibi ev dışında metalaşmış hizmet üretimini evhalkına sunmakla kalmaz, eviçinde tüketilmek üzere hazırlanan bulgur, turşu, reçel, salça gibi gıda maddeleri, yastık, halı, örtü gibi ev eşyaları, ve giyim eşyaları da yaparlar. Kapitalizmin yaygınlaşması ile aile üretimi için üretilen maddelerin birçoğu piyasada satılmaya başlamış, dolayısıyla eviçi hizmet ve meta üretiminde bir azalma gözlenmiştir. Buna karşın, 1980'lerde yaşanan ekonomik durgunluk nedeni ile, özellikle kentlerde, aile için üretilen gıda maddelerinde yeniden bir artış olduğu gözlenmiştir (Esmer ve diğerleri, 1986).

Kadınlar arasında, birinci gruba giren, aile işçisi olarak tarımsal üretime katılmayı ve üçüncü gruba giren evde para karşılığı çalışmayı da evkadınlığı görevlerinin uzantıları olarak görenler vardır. Ancak, kendileri farklılaştırmasalar dahi birinci ve ücüncü gruba giren faaliyetlerin iktisadi açıdan "ekonomik faaliyetler" olduğu hakkında bir şüphe yoktur.

Tablo 6: Cinsiyete Göre Ekonomik Faaliyete Katılma 1985 (15 + Yaşlar)

	Kadın	Erkek
Faal	44.2	83.1
Öğrenci	3.5	6.0
Evkadını	50.6	—
Diğer	1.7	10.9
Toplam	100.0	100.0
N	15,762,789	15,891,531

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı

(III) Üçüncü gruba giren kadınlar, yani genellikle istatistikler "ev kadını" olarak gözükmekle birlikte para getiren bir uğraşları olanların sayıları hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. 1985'de bir sanayi kenti olan Ereğli'de yaptığım küçük bir anket çalışmasında kendilerini çalışmıyor diye gösteren birçok kadına birkaç ek soru daha sorulduğunda para getiren bir faaliyet yaptıkları ortaya çıkmıştır (Özbay, 1990). İş olarak saymadıkları faaliyetlerinin hepsi informal sektöre giren ya da tarımsal faaliyetler olarak gruplanabilecek türdendir. Ek sorularla Ereğli'de kadınların yüzde 50'sinin "faal" olarak gruplanması gerektiği ortaya çıkmıştır. Sayımda ise kentlerde bulunan kadınların faaliyet oranı yüzde 15'i geçmemektedir. 1975'de kırsal kesimde yaptıkları işi "boş zamanları değerlendirme" olarak gören ve para kazanan kadınların oranı yüzde 16 olarak bulunmuştur. Bu oranın içinde halı dokumacıları yoktur (Özbay, 1982a). Ecevit (1990) çoğu informal işlerde çalışan bu tür kadınların sayısının kentlerde faal olarak gözüken kadınlardan bile daha fazla olabileceğini ileri sürmektedir. Bu kadınların çoğu üretime evlerde birtakım marjinal işler yaparak katılmaktadırlar. Kimi yaptığı bu tür işleri aile başkanlarına bile duyurmamaktadır. Bu gru-

bun içine gizli olarak fahişelik yapan ve sayılarının son yıllarda çok arttığı ileri sürülenler de dahildir. Bir kısım aile başkanları ise kadınlarının bu tür işlerde çalışmasını ve para kazanmasını küçültücü bulduğu için saklamaktadır. 1975'de Ankara'da yürüttüğümüz bir pilot araştırmada evlere gündelikçi giden kadınların bir kısmı işlerini küçültücü gördükleri için sakladıklarını söylemişlerdir.

(IV) Uğraşları ekonomik faaliyet olarak tanınan ve bu işlerin karşılığında para alan kadınlar hakkında daha sağlıklı istatistikler bulunmaktadır. 1985'de tarımdışında faal olarak çalışan kadınların sayısı bir milyon civarındadır. Ayrıca kırsal alanlarda aile başkanı durumunda olan "kendi hesabına" çalışanlar ve topraksız tarım işçileri ile bu gruba girmektedir. Tarım-dışı işlerle uğraşanların çoğu, ücretli işlerde çalışanlardır (Tablo 7).

Tablo 7: Yaş ve Cinsiyete Göre İşteki Statü 1985

	Ücretli	İşveren	Kendi hes.	Aile İşçisi	Toplam
12-14 ERKEK	23.35	0.03	2.01	74.61	100.00
12-14 KIZ	7.27	0.03	1.30	91.40	100.00
15+ ERKEK	46.41	1.47	34.71	17.39	100.00
15+ KADIN	15.00	0.15	5.02	79.83	100.00
	Ücretli	**İşveren**	**Kendi hes.**	**Aile İşçisi**	
12-14 ERKEK	2.29	0.12	0.29	5.85	
12-14 KIZ	0.69	0.11	0.18	6.96	
15+ ERKEK	82.34	94.31	92.18	24.69	
15+ KADIN	14.68	5.46	7.35	62.50	
TOPLAM	100.00	100.00	100.00	100.00	
N	6,978,181	192,948	4,662,181	8,721,860	

Kaynak: 1985 Nüfus Sayımı

Sayıları görece az olmakla birlikte, ücretli tarım-dışı işlerde çalışanlar oldukça hetorejen bir gruptur. Doktor, avukat, mimar vb. gibi serbest meslek sahibi kadınların yanı sıra niteliksiz fabrika işçileri de buradadır. Eğitilmiş tarım-dışı işlerde çalışan kadınların yoğun olarak bulundukları işler, öğretmenlik, hemşirelik, banka memurluğu ve sekreter, daktilo gibi idari memurluktur (Tablo 4). Genel olarak bu mesleklerde ücretler son derece düşüktür. Bu işlerin çoğu kamu sektöründedir ve dolayısıyla isteseler bile kadınların sendikalaşıp haklarını örgütlü bir biçimde aramaları mümkün değildir. Banka memurları hizmet sektöründe kadınların sendikalaşabildikleri en önemli iş koludur.

Birbirlerine çok yakın gibi gözüken tekstil, dokuma ve konfeksiyon sanayiinde çalışan kadınların koşulları oldukça farklıdır. Tekstilde fabrika işçisi olarak çalışanların yanında, konfeksiyon büyük ölçüde evlere parça başı iş verme biçiminde örgütlenmiştir. El halısı dokumacılığı ise çoğunlukla kırsal kesimde kü-

çük üreticiler tarafında yapılmaktadır.

Sanayinin yapısı ve kadınların yönlendirildikleri iş kolları dikkate alındığında kadınların toplu halde çalıştıkları işler çok fazla değildir. Tek tek çalışmaları hem örgütlenmelerini engellemekte, hem de sayıları kesin olarak saptanamadığı için kadın işgücünün olduğundan daha az görünmesine neden olmaktadır. Örneğin, 1985'de nüfusu 300 binin üstünde olan yerleşmelerde "dokuma, giyim ve deri sanayiinde" çalışan toplam kadınların sayısı 87,045 olarak gösterilmiştir (DİE, 1989, : s:117). Oysa Türkiye'nin en önemli ihraç ürünü olan konfeksiyon sanayii büyük ölçüde kadın emeğine dayanmaktadır. Büyük kentlerde, özellikle İstanbul'da gelişen konfeksiyon sanayiinde çalışan kadınların bu sayının çok üstünde olması beklenir.

Kırsal kesimde kadınlar arasında en yaygın tarım-dışı uğraş, dokumacılıktır. Halı, kilim ve bez dokumacılığı Türkiye'de kadın işidir. Dokumacılıkta çalışan kadınların sayısı hakkında sağlıklı veriler yoktur. Pazara yansıyan ürünlerden yola çıkarak yalnızca halı dokumacılığı yapan kadınların 600 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir (Berik, 1988)[7]. İstatistiklerde köylerde dokuma işçisi olarak kaydedilen kadın nüfusu sayısı ise 73,756'dır. (DİE, 1989; s.90). Aradaki farkın büyük olmasının bir nedeni, sayımlarda kadınların halıları "çeyizlik" olarak dokuduklarını belirtmelerinden ileri gelmiş olabilir. Bu durumda halı dokuyucuları "evkadını" olarak kaydedilmektedirler. Oysa, bu aileler arasında çeyizlik halı tıpkı altın takı gibi saklanmakta ve gerektiğinde satılarak paraya çevrilmektedir. 1989'da Çanakkale köylerindeki halıcı kadınların çoğunluğu evlerinde el halısı kullanmamakta, onun yerine daha ucuz olan makine halısı kullanmakta idiler.

KADIN EMEĞİNİN İKİNCİL KONUMUNU SÜRDÜRMESİNİN MEKANİZMALARI

Kadınların çalışma hayatında düşük konumlarını pekiştiren en önemli unsurlardan biri, küçük üreticiliğin direnme gücü olarak görülen, üretimin örgütlenmesinde kadınların kendi aralarında geliştirdikleri sosyal ilişkilerdir. Sirman, Ege bölgesinde pamuk üretiminde küçük üreticilerin büyük kapitalist işletmelerden daha başarılı olmalarını, kadınların üretimin örgütlenmesinde oynadıkları rolle açıklamaktadır (1988). Sirman'a göre kadın işi olan pamuk üretiminde dar boğaz, kısa süre için çok sayıda emeğin kullanımı zorunluluğudur. Kadınlar, aile, akrabalık, komşuluk ve dostluk halkları içinde kadın ve çocuk emeği ihtiyaçlarını düzenleyebilmektedirler. Oysa, kapitalist işveren (ki çoğunlukla erkektir),

[7] Devlet Planlama Teşkilatının plan hazırlıkları için kullandığı halı dokumacılığı ile ilgili özel ihtisas komisyon raporunda ise el dokumacılığının giderek azaldığı ileri sürülmektedir. Turizmin son yıllardaki gelişimine ve Türkiye'nin dışa açılma politikasının bir sonucu olarak hem yurt içinde hem de yurt dışında el halılarının satışlarındaki olağanüstü artışların bu rapora uymamasının önemli bir gerekçesi özel ihtisas komisyonu üyelerinin kamu çalışanları ve makine halısı imalatı yapan şirketlerin temsilcilerinden oluşması diye düşünülmektedir. (DPT, 1988). Halı dokumacılığı üzerinde yapılan bir başka inceleme, Berik'in tahminleri ile tutarlı tahminler vermektedir (Ayata, 1987).

belirli bir ücret sunarak küçük üreticilerin kullandıkları emeği ellerinden alamamaktadır. Zira, her ne kadar küçük üretici emeği sosyal ilişkiler ağı içinde örgütlenmişse de emeğin, tıpkı para gibi ölçülebilen bir karşılığı bulunmaktadır. Sirman, 1988). Örneğin, bir ailenin pamuğu birlikte kaldırıldıktan sonra ertesi gün yine birlikte diğer ailenin pamuğunu toplamaya gitmektedirler. Sirman haklı olarak, kapitalist üretim biçimi içinde küçük üreticiliğin direniş mekanizmalarının, emeğin ekonomi dışı sayılabilecek düzenlenmesi dikkate alınmadan anlaşılmayacağını savunmaktadır.

Sirman'ın tezi Çanakkale'nin köylerindeki halı dokuyan kadınlar arasındaki ilişkileri de son derece açıklayıcı olmaktadır. Bir gün halı dokumaya komşuya gelen kızın emeğinin karşılığı ertesi gün o evden bir kızın zeytin toplamaya gitmesi ile ödenebilmektedir. Ancak, erkeklerin hiçbir işi olmamasına karşın emek takasında erkek emeği kullanılmamaktadır. Küçük üreticiliğin dayanıklılığı bu işbirliği ve işbölümü sayesinde sağlanırken, bu arada kadın emeğinin ücret dışı ilişkilerle kullanımı yeniden üretilmekte pekişmektedir.

Kırsal kesimde kadınlar arasında üretimin örgütlenmesinde emek takası biçiminde gözlenen işbölümü ve işbirliği, küçük üretimin dayanıklılığını arttırmanın yanında, kadınların ekonomik olmayan faaliyetlerinin düzenlenmesinde de geçerliğini koruyan bir sistemdir. Türkiye'de "her başarılı erkeğin arkasında bir kadın vardır" sözünü kadınların işgücüne katılmaları açısından şöyle değiştirmek mümkündür: "Her çalışan kadının arkasında başka kadınlar ve çocuklar vardır". Toplumsal kurumlar ve ailenin erkek üyeleri, çalışan kadının evkadınlığı ile ilgili sorumluluklarını halletmek için yeterli desteği vermemektedir. Aksine, genellikle çalıştıkları zaman evkadınlığı ve çocuk bakımı işlerinin bir şekilde halledilmesinden yine kadınlar sorumludur. Kadınlar kendi aralarında geliştirdikleri çeşitli ilişki biçimleri ile bu zorluğu aşmaya çalışmaktadır. Ama bu arada, çalışan kadınlar, ya evişlerini ve çocuk bakımını birlikte götürebilecekleri işlere yönelmekte ya da başka kadınların informel ya da parasız emeğini kulanmayı meşrulaştırmaktadırlar. Sonuçta toplam kadın emeği bu sömürü zincirinden bir türlü kopamamaktadır.

Berksoy, İstanbul'da enflasyonun hanehalkı üzerindeki etkilerini incelediği çalışmasında "evkadının çalışmak zorunda kaldığı durumlarda, aile içinde veya yakın komşularla çocuk bakımı, ev temizliği, yemek bişirme, misafir ağırlama gibi hizmetlerin karşılıksız sağlanması şeklinde yardımlaşma, ailenin yaşam koşullarını sürdürmesinde önemli bir katkı sağlar" demektedir (Berksoy, 1989, s.21). Kadın ve çocuk emeğine dayanan bu katkı ekonomik olarak ölçülememektedir.

1975'de Ankara'da yaptığımız pilot çalışmada dışarda çalışan kadınların küçük çocuklarına bakabilmek için bulundukları konuma bağlı olarak farklı çözümler ürettiklerini gördük: Üniversite mezunu olup çalışan kadınlar, küçük çocuklarını kreşe göndermekte ya da evde ücretli bakıcı kadın tutmakta; lise mezunları, küçük çocuklarını ailedeki diğer yetişkin kadınlara ve genellikle kendi annelerine bırakmakta; ilkokul mezunu olanlar, evde yetişkin kız çocuklarına,

hiç okula gitmeyenler ise komşu kadınlara küçük çocuklarına göz kulak olmalarını söylediklerini belirtmişlerdir.

Bu düzen ayrıca, işsizliğin ve fakirliğin şiddetlendiği günümüz Türkiye'sinde, kadınların ana görevlerinin aile ve evişleri olduğu hakkında hükümetçe başlatılan kampanya ile de pekişmektedir. Böylece çalışmak zorunda olan kadınlar "evkadınlığı ve annelik" görevlerini ihmal etmeden yapabilecekleri işlere daha fazla yönelmektedirler. Fason iş yapma, evde tezgahta halı dokuma, geçici, yarı zamanlı (part-time) işlerde çalışma, düşük gelir geterse de, güvencesiz olsa da kadınlara çifte yükü kaldırmada kolaylık sağladığı için tercih edilmektedir. Böylece yine piyasadaki ikincil konumları pekiştirmekte, cinsiyetçi ayırım genç kuşaklarda yeniden üretilmektedir.

Kamuda çalışan kadın memurları inceleyen Çiftçi (1988) bu sektörde bile kadınların evişlerini ve annelik rollerini iş ortamında çözmeye çalıştıklarını göstermektedir. Kadın memurların boş kaldıkça yün örmeleri, ev temizliği, yemek, çocuk bakımı gibi konularda birbirleri ile tartışmalar yapmaları sık sık sözü edilen, eleştiri konularındandır. Kadınların kolay yükselme olanağı olmayan, rutin işlere yerleştirilmelerini savunanlar, onların hem işe kendini tam olarak vermedikleri, hem de evlenme, doğum, ailede hastalık gibi nedenlerle sık sık izin alarak işi aksattıklarını belirtirler. Aslında bir kısmı kadın da iş yükü hafif, rutin işleri aynı nedenlerle tercih etmektedir. Bu, karşılıklı pasif tutum kadınların ikincil konumlarının örgütlü işlerde de yeniden üretilmesinde önemli rol oynamaktadır. Burada sorun, çalışan kadınların evkadınlığı ile ilgili sorumluluklarını, yine kadın ve çocuklardan başka kimsenin paylaşmaya yanaşmamasıdır.

Kadın ve çocukların düşük statülü işlerde, ucuz emek olarak kullanılmasını önlemek, günümüz Türkiye'sinde üzerinde ciddiyetle durulan konulardan biri değildir. Aksine ihracaata dayalı ürünlerin önemli bir bölümü ancak ucuz kadın ve çocuk emeği kullanarak dünya pazarlarında rekabet edebilmektedir. Ansal (1989), Tayland, Malezya gibi uluslararası işbölümünde yer kapmaya çalışan diğer ülkelerin rekabet gücünün de ucuz kadın emeğinin kullanılmasına bağlı olduğu sergilenmektedir.

Türkiye'de kadın emeği, büyük ölçüde sendikasız ve güvencesiz ikincil emek pazarlarında, informal sektörde ve küçük üreticilikte kullanılmaktadır. Kadınların birincil emek pazarlarında erkeklerle rekabet edebilecek konuma gelmeleri eğitim düzeylerinin artması ile bile mümkün olmamaktadır. Yasalarda eşit işe eşit ücret ilkesi kabul edilmiş olmakla birlikte, yine Ansal'ın ortaya koyduğu gibi "kadın işi", "erkek işi" ayrımı, eşit işe eşit ücret talebini geçersiz kılmaktadır. (1989, s.9).

Bütün bunlar kadınların sendikalaşmaya ve haklarını aramak için örgütlenmeye erkeklerden daha az rağbet etmelerini de bir ölçüde açıklamaktadır. Aynı dönemde düşük ücretleri ve kötü iş koşullarını değiştirmek için sendikalı erkek işçiler toplu grev kararları alabilmekte ve yüksek enflasyon ile eriyen ücretlerini arttırmaya çalışmaktadır. Koç (1986) Türkiye'de kadınların yedek işçi olarak görülmediğini belirtmektedir. Oysa yeni grev kararları, işveren

sendikasına sayıları milyonları aşan kadın işgücünü hatırlatmaya başlatmıştır[8].

Sonuç olarak, kadınların faaliyetlerinin bir bölümü "ekonomik faaliyet" olarak kabul edilse bile hepsi önce evkadınıdır. Dolayısıyla en azından emeklerinin bir bölümünü eviçinde kullanırlar. İktisatta emeğe ilişkin tartışmalarda tüketime yönelik eviçi üretim dışlanmaktadır. Ancak soruna sosyolojik olarak bakıldığında, kadın işgücünü erkek işgücüne göre daha az oranda ve daha az üretken olması, "faal" kadınların saptanmasının zor olması , genel olarak düşük statülü işlerde yoğunlaşması, kadın emeğinin zorunlu olarak eviçinde tüketime yönelik faaliyetlerde kullanılmasından ileri geldiği görülmektedir. Bu zorunluluk, toplumsal değerlerle, hatta yasalarla oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, kadın emeği, kapitalizmde bile bütünüyle özgürleşmemiştir. Kadın işgücünün gözlenen pekçok sorunlarına getirilen çözüm önerileri, kadın emeği bütünüyle özgürleşmedikçe yetersiz kalacaktır.

Çocuk ve kadın emeğinin kullanılış biçimlerinde pekçok ortaklıklar ve bunlara bağlı benzer sorunlar bulunmakla birlikte, sorunlara yaklaşımda çözüm önerileri ciddi biçimde farklılaşmaktadır. Ailelerin genel sosyo-ekonomik durumlarının iyileştirilmesi, eğitim olanaklarının arttırılması ve çocuk işçi kullanmanın yasaklanması ile çocuk emeğinin kullanımını en aza indirmek amaçlanmalıdır. Kadın emeği sorunları ise onların emek piyasasından tamamen çekilmeleri ile çözümlenemez. Kadınların emeklerinin değerlenmesi toplumun tümünü ilgilendiren yapısal dönüşümlerin gerçekleşmesine bağlıdır.

---

[8] Kadınların Türkiye'de yedek işçi olarak görüldüklerini kanıtlayan bu tür bir örnek verebilirim. 1990'ın ilk aylarında, İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun genel grev kararı alması ile TİSK'in (Türkiye İşverenler sendikaları Konfederasyonu) "İşveren" adlı dergisinde "çalışma hayatında kadın" özel sayısı çıkartmaya karar vermesi aynı zamana rastlamıştır (TİSK, 1990). Dergi yöneticileri benden de kadınların çalışma hayatındaki yeri ve önemi, çalışan kadınların sorunları ve bu alanda ne gibi tedbirlerin alınması gerektiği hakkında kısa bir yazı istedi. Dergi yayınlandığında yazıda sakıncalı bulunan kimi cümleler çıkartılmıştı. Sakıncalı görülen cümleler, çocuk bakımında anneler kadar babaların da sorumluluk almaları için işverenlerin yapması gerekli tedbirleri içeriyordu. Her yüz işçi çalıştıran işyerinde kreş ve çocuk yuvalarının açılmasını önermiştim. Böylece, annelerin kendilerini yetiştirmek ya da bir işe girebilmek için babalarla daha eşit koşullara kavuşabileceklerini ileri sürmüştüm. Bu önerim "her yüz işçi çalıştıran işyerinde" kısmı çıkartılarak yayınlandı! Ayrıca, babalara da doğum izni verilmesi gerektiğini yazmıştım. Bu önerim yayınlanmadı. İşveren sendikasının, kadın emeği konusunda işverenlerin çıkarlarına ters düşen bu ayrıntılara dikkat etmesi, derginin özel sayısının da aynı titizlikle düşünülüp, hazırlandığı izlenimini güçlendirmektedir.

KAYNAKLAR

ANSAL, H. (1989) Kapitalist Üretimde Cinsiyetçilik, *11 Tez*, Sayı 9, Şubat

AYATA, S. (1987) *Kapitalizm ve Küçük Üreticilik - Türkiye'de Halı Dokumacılığı*, Yurt Yayınları: Ankara

BAZOĞLU, N. (1984) Household Labor Processes and Social Stratification in Rural Turkey: Women's Role in the Persistence of Small Producers, Paper presented at *Middle Eastern Studies Award Meeting*, University of California: Berkeley.

BERİK, G. (1987) *Women Carpet Weavers in Rural Turkey: Patterns of Employment, Earnings and Status*, ILO: Ceneva.

BERKŞOY TANER. (1989) *Enflasyonun Hanehalkı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul Ticaret Odası: İstanbul

BORATAV, K. (1981) *Tanmsal Yapılar ve Kapitalizm*, Birikim Yayınları: Ankara

CLARK, A. (1982) *Working Life of Woman in the 17th Century*, Routledge & Kegan Paul: London.

ÇINAR A. (1988) *Apprenticeship, Child Labor and Labor Market Segmentation in Turkey*, Basılmamış Master Tezi, Boğaziçi Üniversitesi: İstanbul.

ÇİFTÇİ, O. (1988) Women in the Public Sector, *Women, Family and Social Change in Turkey* F. Özbay (ed.) Manuscript prepared for UNESCO, Bankong.

DİE (Devlet İstatistik Enstitüsü) (1989), 1985 Nüfus Sayımı, DİE: Ankara.

DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) (1988) *Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı Dokuma ve Giyim Özel İhtisas Komisyonu, Halıcılık Alt Komisyonu Raporu* (basılmamış Rapor), DPT: Ankara.

ESMER, Y., H. FİŞEK, E, KALAYCIOĞLU. (1986) *Türkiye'de Hane Geliri, Hane Halkı Harcamaları ve Hayat Standardı*, Cilt II. Türkiye'de Sosyo-Ekonomik Öncelikler, Hane Gelirleri, Harcamaları ve Sosyo-Ekonomik İhtiyaçlar Üzerine Araştırmalar Dizisi, TÜSİAD: İstanbul.

ECEVİT, Y. (1988) An analysis of the Concentration of Women Wage Workers in Turkish Manufacturing Industries, *Women, Family and Social Change in Turkey*, F. Özbay (ed.) Manuscript prepared for UNESCO, Bankong.

ECEVİT, Y. (1990) Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğnin Konumu ve Değişim Biçimleri, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Yayına hazırlayan: Şirin Tekeli İletişim Yayınları: İstanbul

KIRAY, M.B. (1982) *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, İletişim Yayınları: İstanbul, (ilk baskı 1964).

KOÇ, Y. (1986) Türkiye'de Ücretlilerin Maddi durumu, *11. Tez*, Sayı 2. Şubat.

ÖZBAY, F. (1982a) Evkadınları, *Ekonomik Yaklaşım*, Cilt 3, Sayı 7, Ankara.

ÖZBAY, F. (1982b) Women's Education in Rural Turkey, *Sex Roles Family and Community in Turkey*, Ç. Kağıtçıbaşı (ed), Indiana Universitiy: Bloomington, Indiana.

ÖZBAY F. (1990) Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşlarındaki Değişme, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Yayına hazırlayan: Şirin Tekeli, İletişim Yayınları: İstanbul.

ÖZBAY F. & N. BALAMİR. (1977) *Educational Problems in Rural Turkey*, Hacettepe Üniversitesi ve IDRC'ye sunulan basılmamış proje Raporu, Ankara.

ÖZMUCUR, S. (1987) *Milli Gelirin Üç Aylık Dönemler İtibariyle Tahmini, Dolarla İfadesi ve Gelir Yolu ile Hesaplanması*, İstanbul Ticaret Odası: İstanbul.

SCOTT, JW. (1988) *Gender and Politics of History*, Colimbia University Press: New York.

SİRMAN, N. (1988) *Peasants and Family Farms: The Position of Households in Cotton Production in a Village of Western Turkey*, Basılmamış doktora tezi, Londra Üniversitesi.

TİSK. (1990) *İşveren*, Nisan.

WOLF E. (1982) *Europe and the People Without History*, University of California: Berkeley.

Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı

*Hayat E. Kabasakal**

Dünyada örgütlerin yapısı incelendiğinde, kadınların örgütlerdeki sayısal yoğunluklarıyla orantılı olarak yönetimde temsil edilmedikleri, dolayısıyla, erkeklere kıyasla, örgütsel kararlarda daha az söz sahibi oldukları ve sonuçları etkilemede daha az ağırlıklarının bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Türk öğretmenlerinin yüzde 44'ünü oluşturan kadınlar, müdür düzeyinde ancak yüzde 7 oranında temsil edilmektedir (Kadınlar, 15 Eylül 1990). Türk kadınının sık görüldüğü diğer bir iş kolu olan bankacılıkta, kadınlar, çalışanların yüzde 32'sini oluşturdukları halde, yetkili düzeyinde yüzde 20, müdür düzeyinde ise yüzde 4 oranında yer almaktadırlar (Tekeli, 1982).

Özbaşar ve Aksan (1976), İstanbul çevresindeki 48 sanayi kuruluşunda yaptıkları araştırmada, kadınların bu işyerlerinde toplam çalışanların yüzde 25'ini oluşturduğu, ancak yönetim kademelerinde temsile gelince, bu oranın orta kademede yüzde 14'e, üst kademede ise yüzde 3.7'ye düştüğünü bulmuşlardır. Benzer bir bulgu Dilber (1981) tarafından saptanmakta ve 1960'lar Türkiye'sinde, üst düzey yöneticilerden sadece yüzde 3.6'sının kadın olduğu belirtilmektedir. 1980'lere gelindiğinde, yine sanayi sektöründe yapılan bir araştırma, kadın yöneticilerin oranında bir artış olmadığını göstermektedir (Tabak, 1989). Tabak bu çalışmasını 500 büyük Türk sanayi kuruluşu arasından, tesadüfi örnekleme yoluyla seçtiği 80 firmada gerçekleştirmişti. Bu çalışmaya göre, 100 kişiden fazla personel çalıştıran yerlerde, kadınlar toplam personelin yüzde 17'esini oluştururken, yönetici düzeyinde bu oranı yüzde 15'e, üst düzey yöneticiler arasında da yüzde 2.8'e düşmektedir.

Bir kişinin, hiyerarşik konumunun, o örgüt içinde ne derece söz sahibi olduğunu belirlemedeki rolü tartışılmazdır. Bu nedenle de kadınların örgütsel yaşantıdaki etkilerinin erkeklere kıyasla daha az olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak, aynı hiyerarşik düzeyde oldukları halde bazı yöneticiler arasında sonuçları etkileyebilme konusunda belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü, hiyerar-

* Boğaziçi Üniversitesi İşletme Bölümü.

şinin yanı sıra, bireylerin kararları etkileyebilme düzeyleri, onların elde ettikleri "güç" miktarıyla ilişkilidir.

GÜÇ GÖSTERGELERİ

Kanter (1979), bir yöneticinin örgütteki gücünün sekiz gösterge ile anlaşılabileceğini belirtmektedir. Güç sahibi bir yönetici, başı dertte olan birinin derdine çare olabilecek girişimlerde bulunabilmekte; yetenekli bir astı uygun bir göreve getirebilmekte; bütçeyi aşan harcamaları onaylatabilmekte; astları için ortalamanın üzerinde maaş artışları sağlayabilmekte; politika belirleme toplantılarında gündeme yeni maddeler ekletebilmekte; üst düzey karar mercilerine kolay ulaşabilmekte; üst düzey karar organlarıyla sık sık temas içinde bulunabilmekte ve kararlar ve politika değişiklikleri hakkında erken bilgi sahibi olabilmektedir. Kısaca, güç sahibi kişiler, sonuçları istedikleri yönde daha fazla etkileyebilmektedirler. Bu ilişki, zaman sürecinde yöneticinin gücünü gitgide büyüyen bir döngüye dönüştürmektedir. Güç sahibi kişi, örneğin, astlarına ortalamanın üstünde maaş artışı sağlayarak, onların iş ve birimlerine bağlılığını artırmakta, bu da astlarının o yöneticiye olan bağlılığını, hatta güdülenmelerini artırmaktadır. Ya da kararlar ve politika değişiklikleri hakkında erken bilgi sahibi olan yönetici, biriminin çalışmalarında gerekli düzenlemeleri yaparak, diğer yöneticilerin bir adım ilerisine geçebilmektedir. Böylece, daha başarılı gözükmekte ve örgüt içi etkinliği de artmaktadır.

Kadınların, "hiyerarşik konumları bakımından", örgüt içinde ağırlıklarını ortaya koyamadıkları istatistiklerde gözükmektedir. Kadınların, hiyerarşinin yanı sıra; diğer "güç kaynaklarından" ne ölçüde yararlanabildikleri de onların etkilerini belirlemede rol oynamaktadır. Bu yazı, örgütlerde, hiyerarşinin dışında, çalışanlara güç sağlayan mekanizmaları ve kaynakları incelemekte ve kadınların konumunu bu açıdan ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kadınların ve erkeklerin taşıdıkları duygu, düşünce ve inançlar, onların güç kaynaklarından yararlanmalarına veya bunlardan dışlanmalarına sebep olmaktadır. Nitekim, bu yazıda kadınların güç kaynaklarından yararlanmada karşılaştıkları sorunlar ve bunların nedenleri incelenmektedir.

GÜÇ KAYNAKLARI

Örgüt içi güç dağılımını inceleyen birçok araştırma, gücü belirleyen çok çeşitli etmenlerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu araştırmalara bakıldığında, örgütlerde bireylere güç sağlayan faktörlerin üç ana grupta toplandığı görülmektedir: 1) bireysel özellikler, 2) çalışma birimi ve 3) biçimsel olmayan ilişkiler.

Bireysel özellikler: Whetten ve Cameron (1984), güç sağlayan bireysel etmenler arasında uzmanlık ve çabayı saymaktadır. Bir kişi konusunun teknik ayrıntılarını ne kadar iyi biliyorsa, kararlar üzerindeki ağırlığı o derecede artmaktadır. Buna ek olarak, kişinin gösterdiği gayretin, işine koyduğu enerjinin ve işte harcadığı saatlerin de kişinin gücünü etkilediği vurgulanmaktadır. Bir

kuruma daha fazla emek veren kişilerin etkileri de doğal olarak artmaktadır.

Çalışma birimi: Blau ve Alba (1982), bireysel özelliklerin önemini inkar etmemekle birlikte, bireyin hangi birimde çalıştığının, onun kişisel gücünü belirlemede daha önemli bir etmen olduğunu belirtmektedir. Blau ve Alba'ya göre, bir birimin kurum içindeki diğer birimlerle iletişim düzeyi, o birimde çalışanların güçlerini belirlemektedir. Bir kurum içinde o kurumun diğer bölümleriyle daha yoğun ilişkide olan birimler ve burada çalışanlar, daha fazla ağırlığa sahiptirler. Birim dışı ilişkiler, o bölümün üyelerine örgütsel meseleler hakkında daha geniş bilgi edinme olanağı ve dolayısıyla daha fazla güç sağlamaktadır.

Çalışma biriminin önemini vurgulayan diğer bir bakış açısına göre, örgütün ana amaçlarıyla ve öncelik verdiği konularla ilgili olan bölümlerde çalışanlar, daha fazla güç elde etmektedirler (Salancik ve Pfeffer, 1977). Bu görüşü destekleyen başka bir araştırmada, Perrow (1970), Amerikan şirketleri içinde en fazla güce sahip bölümün, pazarlama veya satış olduğunu belirtmektedir. Bu bulguya göre, tüketim mallarına dayalı ekonomilerde, şirketlerin en önemli meselesi satış ve pazarlama haline geldiğinden, bu birimlerin gücü artmaktadır. Lawrence ve Lorsch (1967) ise, hangi bölümün öneminin artacağının, şirketin kullandığı teknolojiye bağlı olduğunu belirtmektedir. Örneğin, üretim bantında standart toplu üretim teknolojisi kullanan şirketlerde üretim birimi önem kazanırken, ileri teknolojiyle üretim yapan şirketlerde araştırma ve geliştirme birimleri önem kazanabilmektedir.

Bu araştırmalara göre, bir bireyin daha fazla güç elde etmesi, örgütün ana amaçlarına yönelik bir birimde çalışmasıyla yakından ilişkilidir. Örneğin, otomobil üreten bir şirketteki üretim şefinin gücü, bir elektronik fabrikasında aynı işi yapan kişininkinden daha fazla olacaktır.

Çalışma grubunun önemini vurgulayan bir başka görüş, Hinings ve arkadaşları tarafından geliştirilen "stratejik durumsallık" modelinde belirtilmiştir. (Hinings, Hickson, Pennings and Schneck, 1974). Bu modele göre, bazı birimler, diğerleri için hayati önem taşıyan konularda faaliyet gösterirler. Hinings ve arkadaşları, bir birim diğer bölümler için ne denli önemli görevler yaparsa, gücünün de o ölçüde artacağı kanısındadırlar.

Sheridan ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği araştırma ise bir kişinin ilk çalışmaya başladığı bölümünün kurumdaki gücünün o kişinin mesleki yaşamında çok büyük etkisi olduğunu göstermektedir (Sheridan, Slocum, Buda ve Thompson, 1990). Bu araştırma, çalışmaya başlanılan bölümün, kişinin mesleki yaşamında elde ettiği terfi, transfer ve maaş artışlarına etkisinin önemli boyutlarda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgu, ilk iş tecrübesinin, mesleki gelişme ve kaynaklardan yeterli pay alma açısından önemini göstermekte ve kurum içindeki gücü yüksek bölümlerde işe başlamanın kişinin çalışma hayatı için son derece önemli olduğuna işaret etmektedir.

Biçimsel olmayan ilişkiler: Örgütlerin biçimsel yönlerinin yanı sıra, kurum içinde kendiliğinden gelişen ilişkiler de çalışanların güçlerini etkilemektedir.

Brass (1985), örgütlerin biçimsel olmayan yönlerinin, biçimsellikten etkilendiğini belirtmektedir. Diğer bir deyişle, iş akışında merkezi ve önemli bir konumda olmayan kişilerin, biçimsel olmayan ilişkiler ağında merkezi bir yer edinmesi de zorlaşmaktadır. Bununla birlikte, örgüt içi güç dağılımı sadece biçimsel iş ve bilgi akışı ile değil, bunların dışında kendiliğinden gelişen bazı ilişkilerden de etkilenmektedir.

Genç yöneticilere ve yönetici adaylarına güç sağlayan bu tür önemli bir ilişki türü de hamiliktir. Hamilik ilişkisi, daha yaşlı ve tecrübeli bir kişinin, genç bir meslektaşının gelişmesiyle yakından ve özel olarak ilgilenmesidir. Hamiler, korumaları altına aldıkları bireylere mesleğin ince noktalarını öğretmekte, onlara örgütsel bazı bilgiler vermekte ve işlerin nasıl yürüdüğünü göstermektedirler. Hamilik konusunda araştırmalar yaban Kram (Kram, 1983; Kram ve Isabella, 1985), hamilerin, genç meslektaşlarını önemli kişilerle tanıştırdığını ve onlara kendini gösterme olanağı sağladığını belirtmektedir. Whetten ve Cameron (1984), tanınma ve kendini göstermenin güç elde etmenin yollarından biri olduğunu belirtmektedir. Böylece, genç eleman, hamilik ilişkisi sayesinde tanınmakta ve gücünü artırmaktadır.

Brass (1985), özellikle üst düzey yönetimde söz sahibi olan "egemen koalisyon" ile kurulan ilişkilerin bireyler açısından önemini belirtmektedir. Egemen koalisyona yakın olan kişilerin güçleri de artmaktadır. Bu tür ilişkileri geliştirebilen kişiler, egemen koalisyondan aldıkları güçle, hiyerarşik konumlarıyla orantılı olmayan bir biçimde örgüt içinde kararlarda ve kaynakların dağılımında söz sahibi olmaktadır.

KADINLARIN GÜÇ KAYNAKLARINDAN YARARLANMA ŞEKLİ

Bugüne kadar, kadın ve erkek yöneticileri konu alan birçok karşılaştırmalı araştırma yapılmıştır. Powell (1990), bu araştırmaları tarayarak davranış, motivasyon, işe bağlılık ve astların tepkileri açısından kadın ve erkek yöneticiler arasında fark bulunmadığını ortaya koymuştur. Kadın ve erkek yöneticiler bu tür davranışsal ve psikolojik etmenler açısından benzemekle birlikte, kadınların örgüt içindeki ağırlıkları sayıca yoğunluklarının çok altında kalmaktadır. Bu olgu, kadınların güç kaynaklarından yeterince yararlanmamalarıyla açıklanabilmektedir.

Çalışan kadınlar, genel olarak örgütsel gücün, sadece bireysel özelliklerden kaynaklandığını zannetmektedirler. İşlerini iyi yaptıklarında ve yeterli çabayı harcadıklarında, farkedilip ödüllendirileceklerini varsaymaktadırlar (Hennig ve Jardim, 1977). Bu nedenle de etkinliklerini artırmak için teknik olarak gelişmeyi, uzmanlıklarını derinleştirmeyi ve daha çok çalışmayı yeterli görmektedirler. Oysa, Whetten ve Cameron (1984), uzmanlığın bireye güç sağlamakla birlikte bir tuzak haline de dönüşebileceğini belirtmektedir. Birey, bir konuda çok iyi bir uzman olmaya çalışırken, genel yönetim meselelerinden de kendini dışlamaya başlar. Uzmanlığını artırırken harcayacağı emek ve zaman, dar bir konuya yönelik olacağından üst düzey yönetim kadrolarına gelebilmek için gerekli olan

geniş bakış açısından yoksun kalacaktır.

Hennig ve Jardim (1977), kadın ve erkeklerin yetiştirilme şekillerinin, onların "güç"e bakış açısını da etkilediğini öne sürmektedir. Örneğin, erkekler "futbol" gibi takım oyunları oynayarak büyüdüklerinden, belirli görevlerin ve ilişkilerin öneminin daha fazla farkındadırlar. Oysa, evcilik oynayarak büyüyen kız çocukları, "nezaketin" ve "kurallara uymanın" iyi bir oyuncu olabilmek için yeterli olduğunu varsaymaktadırlar. Bu varsayımlarını çalışma hayatına da taşımaktadırlar. Diğer bir deyişle, erkek çocuklarının oynadıkları takım oyunları, onları örgütlerin gerçeklerine daha iyi hazırlamaktadır. Genç kızlar ise, çalışma hayatıyla ve örgütsel gerçeklerle, tam hazır olmadan, hatta yanlış kanılarla donanmış biçimde yüzyüze gelmektedirler.

Kadınların örgüt içindeki "önemli" birimlerde sayıları oranında bulunamamaları, toplumların onlara verdiği düşük statü ile açıklanabilir. Eğitimi, yaşı, mesleği gibi birçok özellikler açısından benzer bile olsa, bir kişinin "kadın" olması, başlı başına onun statüsünü düşürücü rol oynamaktadır (Eichler, 1980). Kadınlar, böylece, toplumsal statüleriyle koşut düşük statülü işlerde daha yoğun olarak bulunmaktadırlar. Bu görüş Tekeli (1982) tarafından da paylaşılmakta ve kadınların ücreti göreli olarak düşük sektörlerde yoğunlaştıkları belirtilmektedir. Örneğin, Türkiye'de tekstil gibi ortalamanın altında ücretlerin ödendiği iş kollarında, diğer iş kollarına kıyasla, kadın işçi ve yöneticilere daha fazla rastlanmaktadır (Tabak, 1989). Benzer bulgulara üniversitelerde görev yapan öğretim kadrolarında da rastlanmaktadır. 1980 sonrasında, öğretim üyelerinin toplumsal statüsünün düşmeye başlamasıyla birlikte, bu görevde bulunan kadınların oranı da artmıştır.[1]

Kısaca, kadınların bir görevde bulunması, o görevin statüsünün düşüklüğü ile koşut olduğundan, erkeklerin bilinçli veya bilinç altlarında, içinde bulundukları bazı yüksek statülü görevleri kadınlardan esirgemeleri beklenebilir. Bugünkü durumda, kurum içinde stratejk önem taşıyan görevler erkeklerin egemenliğinde bulunduğundan, erkekler bu görevlere kadınların alınmasına direnç göstermektedirler. Örneğin, pazarlama veya üretim gibi dışarıya yönelik bir değer üreten, "komuta" türü görevlerin, "kurmay" görevlere kıyasla, daha fazla stratejik önemi olan ve "güç"ü elinde tutan birimler olduğu bir gerçektir. Bu nedenle de, kadınların komuta görevlerinden ziyade, kurmay görevlerde yoğunlaşmaları beklenmelidir. ABD'de yapılan bir araştırma (Sigelman, Milward ve Shepard, 1982), bu tezi desteklemekte ve kadınlara komuta görevlerinde çok az rastlandığını ortaya koymaktadır. Türkiye'de kadınların sıklıkla görüldüğü bir iş kolu olan bankacılıkta da "kurmay" görevlerin daha fazla kadınlara ayrılması beklenmelidir. Bunun bir örneği, bankaların "eğitim" birimlerinde görülen kadınların yoğunluğudur. Kadınlar, bu sektörde çalışanların yarısından azını oluşturdukları halde, Karataş'ın (13 Ocak 1991) 15 banka arasında yaptığı araştırma, "eğitim" birimlerinde çalışan kadınların oranının yüzde 70'e ulaştığını göstermektedir.

[1] Örneğin, 1980 yılında Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin İşletme ve Ekonomi Bölümlerinde görevli kadın öğretim üyelerinin oranı yüzde 17 iken, bu oran 1990'da yüzde 30'a yükselmiştir.

Kadınların kurum içinde güç elde etmelerini olumsuz yönde etkileyen diğer bir nokta da biçimsel olmayan ilişkilerdir. Brass (1985), kadınların, erkeklerin güdümündeki egemen koalisyonla bu tür ilişkilere giremediğini ortaya koymaktadır. Bu bulgunun bir istisnasına kadın-erkek bir arada bulunan yakın çalışma gruplarında rastlanmaktadır. Bu tür gruplardaki kadınlar da erkekler gibi egemen koalisyonla biçimsel olmayan ilişkilere girebilmektedirler. Bu noktada biçimsel yapı ile biçimsel olmayan ilişkilerin bağı görülmektedir. Erkeklerin egemenliğindeki birimlere girmeyi başarabilen kadınlar, güç elde etmede önemli olan ve kendiliğinden gelişen ilişkilerden de paylarını alabilmektedirler.

Çalışan kadınların, erkeklere oranla yeteri kadar yararlanamadıkları diğer bir ilişki türü de hamiliktir. Hamilik ilişkisi bir kişiye kendini o kurum içinde gösterme fırsatı veya çeşitli bilgilere kavuşma olanağı gibi güç elde etmek için önemli bazı faydalar sağlamaktadır. Oysa, kadınlar, aşağıda değinilen nedenlerle bu ilişki türünden yeterli ölçüde yararlanma olanağı bulamamaktadırlar. Neo (1988) kadınların hami bulmada karşılaştıkları sorunların bir kısmının kadınlardan, bir kısmının da hami olabilecek erkeklerden kaynaklandığını belirtmektedir. Örneğin, kadınlar örgüt içinde biçimsel olmayan ilişkilere daha az önem verdiklerinden veya hemcinsleriyle ilişkilerinde kendilerini daha rahat hissettiklerinden, hami bulmak için bir çaba sarfetmemektedirler. Diğer bir neden, kadınların liderlik ve yöneticilik özelliklerinden yoksunluğu yolunda bazı önyargıların bulunması ya da kadınların işlerinde ilerlemek için fazla istekli olmadıklarının zannedilmesidir. Böyle bir önyargı egemen iken, hami olabilecek yöneticiler de kadınlar yerine, gelecek vaadeden erkeklerin korumacılığını üstlenmektedirler. Ayrıca, hamilik ilişkisi karşı cinsten insanlar arasında olduğunda, cinsel ya da romantik bir ilişki olarak yorumlanması korkusu vardır. Bu ilişkinin farklı algılanması ve dedikodu konusu yapılması kaygısıyla erkek hamiler, kadınları korumaları altına almaktan çekinmektedirler. Bu gibi çeşitli nedenlerle, kadınlar, güç elde etmek için çok önemli bir kaynaktan yararlanamamaktadırlar.

SONUÇ

İstatistiklere bakıldığında, Türk kadınının, her türlü iş kolunda, alt kademelerde kaldığı görülmektedir. Sayıca en yoğun oldukları eğitim ya da bankacılık gibi iş kollarında bile, kadın yöneticilere, sayıları oranında rastlanmaktadır. Bu tür istatistikler, kadınların çalıştıkları kurumlarda çok az söz sahibi olduklarının bir göstergesidir. Aslında, kadınların örgütler içindeki durumları, istatistiki göstergelerin belirttiği olumsuzluklardan daha da kötüdür. Bunun nedeni, kadınların, hiyerarşinin ötesinde, diğer "güç" kaynaklarından da yeteri kadar yararlanmamalarında yatmaktadır.

Örgütlerdeki güç kaynakları, bireysel özellikler, çalışma birimi ve biçimsel olmayan ilişkiler olarak üç ana grupta toplanmaktadır. Kadınlar bu güç kaynakları içinde sadece kendi bireysel özelliklerinden yararlanabilmektedirler. Güç elde etmek için, bireysel özelliklere kıyasla daha da önemli olabilecek çalışma birimi veya biçimsel olmayan ilişkiler bakımından, kadınlar, erkeklere göre olum-

suz bir konumdadır. Bu da, hiyerarşik dengesizliğin de ötesinde, kadınların çalıştıkları kurumlarda son derece az ağırlığa sahip olmalarına yol açmaktadır.

KAYNAKLAR

Blau, J.R. ve Alba, R.D. (1982). "Empowering Nets of Participation". *Administrative Science Quarterly*, 27, 363-379.

Brass, D.J. (1985). "Men's and Women's Networks: A Study of Interaction Patterns and Influence in an Organization". *Academy of Management Journal*, 28, 327-343.

Dilber, M. (1981). *Türk Özel Kesim Endüstrisinde Yönetsel Davranış*, İstanbul: özlem Matbaacılık.

Eichler, M. (1980). *The Double Standard*, London: Croom Helm.

Hennig, M. ve Jardim, A. (1977). *The Managerial Woman*, Garden City: Anchor Press.

Hinings, C.R., Hickson D.J.,. Pennings J.M. ve Schneck R.e. (1974). "Structural Conditions of Intraorganizational Power". *Administrative Science Quartely*, 21, 22-44.

"Kadınlar". (15 Eylül 1990). *Cumhuriyet*, 7.

Kanter R. (Temmuz-Ağustos 1990). "Power Failure in Management Circuits". *Harvard Business Review*, 57, 65-75.

Karataş A. (13 Ocak 1991). "Bankalarda Eğitim Kadın Tekelinde". *Ekonomist* 46-48.

Karam K.E. (1983). "Phases of the Mentor Relationship". *Academy of Management Journal*, 26, 608-625.

Kram K.E. ve Isabella L.A (1985). "Mentoring Alternatives: The Role of Peer Relationships in Career Development". *Academy of Management Journal*, 28, 110-132.

Lawrence P.R. ve Lorsch J.W. (1967). *Organization and Environment*. Homewood, Ill: Richard D. Irwin.

Neo R.A. (1988). "Women and Mentoring: A Review and Research Agenda". *Academy of Management Review*, 13, 65-78.

Özbaşar S. ve Aksan Z. (1976). "İşletmelerimizde Beşeri Kaynakların Özellikleri ve Yönetimi". *Yönetim*, 2, 97-116.

Perrow C. (1970). "Departmental Power and Perspectives in Industrial Firms". M.N. Zold (der.), *Power in Organizations*. Nashville: Vanderbilt University.

Powell G.N. (1990). "One More Time: Do Female and Male Managers Differ?" *The Executive*, 4, 68-75.

Salancik G.R. ve Pfeffer J. (1977). "Who Gets Power - and How They Hold on to It: A Strategic-Contingency Model of Power". *Organizational Dynamics*, 5, 3-21.

Sheridan J.E., Slocum J.W., Jr. Buda R. ve Thompson R.C (1990). "Effects of Corporate Sponsorship and Departmental Power on Career Tournaments". *Academy of Management Journal*, 33, 578-602.

Sigelman L., Milward H.B ve Shepard J. (1982). "The Salary Differential Between Male and Female Administrators: Equal Pay for Equal Work." *Academy of Management Journal*, 25, 664-671.

Tabak F. (1989). *Women Top Managers in Different Types of Sizes of Industry in Turkey*, Yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Tekeli Ş. (1982). *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayımcılık.

Whetten D.A. ve Cameron K.S. (1984). *Developing Management Skills*, Glenview, Ill: Scott, Foresman.

Batı Modernizmi ve Post-Feminizm*

*Nilüfer Göle***

Kadın sorununu erkeklerle 'eş', yani cinsiyetler arası ilişkiler çerçevesinde ele alabilmek için, kadın ve erkeklerin ortak deneyimlerinde ve davranışlarında kendini gösteren ve bizce çağdaş kadın hareketi tarafından başlatılan dönüşümlere göz atmamız gerekmektedir. Çünkü kadın hareketi, kadınları birer özne olarak ifade etmeye itmek ve kültürel modeli değiştirmekle, bir yandan, özel ve kamusal alanlar bağlamında belli bir hiyerarşiye tabi olan toplumsal yapıyı diğer yandan da, cinsiyetler arası ilişkileri ve kadın-erkek kimliklerini etkileyerek temel dönüşümlere yolaçmıştır.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, kadınların toplumsal dünyada 'özne' olarak ortaya çıkma iradesi -ki ancak kadınların da 'özne' olduğu durumda cinsiyetler arası 'eş'lik ilişkilerinden sözedebiliriz- kadın hareketine temel oluşturan iki ayrı mantık tarafından beslenmektedir. Çağdaş feminist hareketin doğuşunu hem simgesel hem somut olarak, kürtajın ve doğum kontrolünün serbestleşmesi için verilen kadın mücadeleleri belirlemiştir. Kadınların kendi bedenlerine sahiplenişini ifade etmekle başlayan kadın hareketi, bağrında bir yandan liberal gelenekten kaynaklanan eşitlikçi yaklaşımı, diğer yandan altmışlı yılların karşı- kültür geleneğinden kaynaklanan kimlik arayışını barındırmakta, bu iki farklı dinamiğin kesiştiği noktada oluşmaktadır.

Doğum kontrolü ve kürtaj hakkı, herşeyden önce, kadınların erkeklerle eşitlik talebini dile getirmektedir. 'Dışlanmış', 'çocuk' ya da 'aşağı ırk' muamelesi görmüş olan kadınlar, tek ve zorunlu yazgı olarak görülen analık rolünden ve kadın kimliğinin 'essentialiste' (öz-doğacı) tanımlarından bağımsızlaştığı ölçüde, Simone de Beauvoir'ın deyimiyle 'kadınlık getto' sundan çıkarak, tam birer

---

* Bu makale ilk olarak 'Les femmes comme partenaires?" başlığı altında, Le Sexe du pouvoir kitabında yayınlanmıştır. Bkz. Le Sexe du pouvoir, yayına hazırlayanlar N.Aubert, E.Enriquez, V.Gaulejac, Epi, Paris, 1986. Türkçeleştirilmesine yardım eden Hülya Tufan'a teşekkür ederim.

** Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

özne olarak kendilerini kanıtlama ve erkeklerle aynı düzeyde, eşit olarak kamu yaşamına katılma olanağı bulacaklardır. Eşitlik ilkesinden hareket eden bu mantık, kadınlarla erkekler arasındaki fırsat, meslek, ve hak eşitliğini, dolayısıyla kadınların toplumsal özne olarak varoluşunu engelleyen, toplumsal, hukuksal ve kültürel tutuculuklara karşı modernleştirici eylemleri ortaya çıkarmıştır.

Ancak öte yandan, doğum kontrolü ve kürtaj hakkına ilişkin taleplere, kimlikçi bir boyut da karışmaktadır. Çünkü kadın hareketinde söz konusu olan yalnızca cinsel tutumların, hukuksal ve tıbbi normların liberalleşmesi, kurumların modernleşmesi değildir. Aynı zamanda kadın kimliğinin oluşturulmasıdır. 'Sömürge olmaktan' kurtarılması, 'aracı' sıfatıyla değil, yaşam veren özne sıfatıyla sahiplenilmesi talep edilen kadın bedeni, kadınların kendi farklılıklarını ifade ettikleri, keşfettikleri coğrafya işlevi görecektir. Kadınlar bedenlerini sahiplenerek esasında farklılıklarını sahiplenecekler, kimliklerini erkek-merkezci değil, kadınmerkezci olarak oluşturmaya çalışacaklardır.

Kadının, öteden beri toplumsal alanın dışında değerlendirilmiş, erkek düzeninin karşısında bir '(bilinmeyen) kara kıta' olarak ve Helne Cixous'un deyimiyle, 'kültür tarafından bastırılmasına' neden olmuş kadın bedenini sahiplenme çağrısı, kadın kimliğinin yeniden keşfedilmesini sağlayacağı kadar, kadınları da tarihsel olarak farklılığın temsil edildiği yer olarak günışığına çıkaracaktır.

Liberal geleneğin devamı olan (kadın hakları insan haklarının bir uzantısıdır anlamında) ve kadınların kendini kanıtlamasının birim ölçütü olarak erkeği ve erkeğin toplumsal ve kültürel yapıtını eylemine hedef alan eşitlikçi dinamizmin tersine, kimlik oluşturmaya yönelik yön, özgürleşmek adına kadınsılıktan (feminitude) kurtulmayı istemek şöyle dursun, eyleminin merkezine farklılık kavramını yerleştirerek erkek kültürüyle özdeşleşmiş 'Evrenselliğin' ve 'Tekçiliğin' eleştirisini getirir. 68 karşı-kültür haketinin mirasını devralan kadın harketinin bu yönü, eşitlikçi hareketin başından atmaya çalıştığı 'kadınsılığa' çağrıda bulunur: kadın hareketini tüm sömürgeciliğe karşı hareketlerle bir tutarak, kadın kimliğini ortaya çıkarabilmek için, 'siyah güzeldir' sloganının ifade ettiği anlamda kadının ezilmişliğine, köleleştirilmesine sebep olan farklılığını temel alır. 'Kadının erkekten farkı yoktur ikisi de insandır' diyen liberal geleneğin uzantısı eşitlikçi feminizmin karşısına 'kadın güzeldir' diyerek farklılığını aşmaya çalışan değil, yücelten feminizmi çıkararak kadın hareketini erkek-merkezci olmaktan kurtarmaya çalışır.

Bir anlamda, kadın hareketinin ikili bir eylem ve dinamikle işlediği söylenebilir: hem sanayi toplumuna kadınların katılımını gerçekleştiren bir eylem, hem sanayi kültür modeline karşı eleştirel bir eylem. Kadınların kendini kanıtlaması bir yandan, analık işlevini hatırlatan gövdeleriyle mesafe alarak, 'üreten bedenlerine' göre özerklik kazanarak, üreme ritmine göre ayarlanmış özel aile alanından çıkıp erkeklerle eşit olarak kamu çalışma dünyasına katılmaları anlamına gelmektedir. Hatta diyebiliriz ki sanayi toplumuna en geç kadınlar katılmışlardır; yani en geç 'üretim' dünyasına ulaşan, ve doğa üzerine -dolayısıyla doğum kontrol hapının bulunuşu ve yaygınlaştırılması ile kendi biyolojik doğa-

ları üzerine-. egemenlik kuran kadınlardır. Bunu da biyolojik, kültürel hukuksal kilitleri açarak, kadın erkek insan haklarından ve eşitlik ilkesinden hareket eden modernist kadın eylemi mümkün kılmıştır. Fakat aynı zamanda toplumun merkezine farklı bir özne tanımını yerleştirerek sanayi modeline eleştiri getiren gine kadın hareketidir. İlk aşamada, erkek- evrensel tekçi modelin karşısına farklılığını çıkarmaya, özgül kimliğini (ben-merkezci eğilim) tanımlamaya titizlenecek olan kadınlar, ikinci aşamada kendilerine cinsiyetler arası ilişki, eşler arası iletişim sorusunu sormak zorunda hissedeceklerdir. Kadınların, toplumsal dünya ve kültürel muhayyele (imaginaire) içinde böyle aniden ortaya çıkarak, cinsiyetler arası ilişkiyi eşitlik ve farklılık dileması karşısında bırakmaları, 'cinsiyetler arası ilişkilerde istikrarsızlığı'[1] beraberinde getirecektir. Bu değişimlerin çapı, öznenin sanayi toplumundaki kendini tanımlama biçimiyle (auto-nomination) bugünkü kültürel model karşılaştırıldığında daha iyi ortaya çıkacaktır.

KÜLTÜREL MODELİN DÖNÜŞÜMÜ

Sanayi toplumunun temelini oluşturan üretim eylemi 'erkeksilik' (masculin) ile özdeşleşmiştir: erkek erkeklik-insanlık mertebesine erişebilmek için tıpkı nasıl Kamusal, Evrensel, Akılcı alanda kendini gerçekleştirmek zorundaysa, kişilik alanında da, 'anne'den ayrılarak, 'kadınsı' olandan koparak, özel alanın dışına çıkarak yetkin erkek olacaktır.[2] Dolayısıyla, erkek kendini, eylemlerini doğa üzerindeki -dolayısıyla kadın doğası üzerindeki[3]- hakimiyeti ile tanımlamaktadır. Toplumsal örgütlenme kamusal ve özel alanın ayrışması ve aralarında belli bir hiyerarşiye tabi tutulması üzerine kurulmuştur; özel alan kadınla özdeş olup, kadın gövdesinin biyolojik zamanı ile ritmlenmiştir; eşitlik ilkesinin sonradan işlemeye başladığı, ilerlemenin 'karanlık ta kalan yüzünü' oluşturur. Kamusal alan ise özel olanın ve biyolojik zorunluluk alanının aşılmasını mümkün kılar. Bugün ise özne kendini ve eylemlerini doğayı ve özel alanı aşma ilkesinden hareketle tanımlamamaktadır. Eskiden kadının kapatılması, mahremiyeti (mahrem alan aynı zamanda Doğaya, Duygusallığa, Aşka daha yatkın olarak tanımlanan kadının Akılcı, Evrensel olandan, ve Tarihten mahremiyeti- mahrumiyeti anlamına gelmektedir, 'priv; privation') pahasına üreme işlevinin ve aile yaşamının örgütlendiği, kurumsallaştığı özel alan, bugün bireyin özgürleşmesi ve toplumun dönüşmesini sağlayan kültürel değişimlerin alanı haline gelmektedir. H. Arendt'in yazdığı gibi: 'Özel'den sözederken artık aklımıza yoksun bırakılma 'mahremiyet' gelmiyor ve bu da bir ölçüde, modern bireyciliğin özel alana kazandırmış olduğu büyük zenginlik sayesindedir'.[4]

Bugün kültürel modelin kökten bir değişimine, yani Lipovetsky'nin orijinal bir biçimde aktardığı gibi, bireyin çevre, doğa, gövde ve karşısındaki kişiyle, öteki ile (l'autre), daha önce görülmemiş türden bir ilişkisine ve tanımına tanık olmaktayız. Batılı bireyciliğin, Lipovetsky tarafından 'kişiselleştirme' (personnalisation) süreci olarak adlandırılan ve rollerin, inançların 'özel alanın dalgalanması' ve 'gündelik yaşamın ve bireyin sürekli devrimi'[5] ile belirlenen yeni bir evresine girmekmekteyiz. O zaman acaba Lipovetsky'nin ileri sürdüğü gibi bu 'kişiselleştirme' süreci feminizm kisvesine mi bürünmektedir? Lipovetsky'nin

gözünde feminizm, kürtaj taraftarı ya da tecavüze karşı yürütülen kampanyaların gösterdiği gibi 'zorunlu saydamlığa', 'karanlığın azaltılması'na, 'genelleştirilmiş striptiz'e uyumlu bir nitelik göstererek özel'in kamusal'la içice geçmesi sürecini pekiştirmiştir. Üstelik, feminizm kadını geleneksel erkeğe boyun eğme zincirlerinden ve biyolojik yazgısından kurtarıp, onu tam bir bireysellik mertebesine yükseltmiştir. Dolayısıyla, kadınlar sanayi modernizmine geç katılmış olsalar bile, katı kimlik ve grup rollerinden sıyrılarak gelişen narsisizmin, akışkan Ben'in ve kişisel ve cinsel kimliklerin standartlardan arındırılması çerçevesinde yeni modernlik projesini en aşikar kılanlarda yine kadınlardır.[6]

Bu durumda, Lipovetsky'nin mantığını sürdürerek ve onunla birlikte bireyciliğin tam olarak nüfuz etmesiyle birlikte, post-modern bir toplumda mı olduğumuz sonucunu çıkarmak durumundayız? Nitekim, post-modern toplumu, önceki toplumdan farklı olarak, siyasi ideolojiler, sınıf çatışmaları ve merkeziyet ilkesi değil de, ,'tercih olanaklarını çeşitlendirerek, nirengi taşlarını yokederek, tek yönleri aşındırarak' gelişen post-modern kültür , daha ziyade bir 'boşluk' yönetmektedir.[7]

Sorulması gereken soru, acaba kültürel modelde ki bu dönüşüm ne anlama gelmektedir: dünyevi işlerden kutsallığın çekip çıkarılması toplumsal hiyerarşileri yıkmış (ki holistik toplumların bir özelliğidir bireyin bütün'e tabii olması), bireyler arasındaki aşılamaz benzemezliğe son vermiş, ve böylelikle toplumsal farklılığı erozyona uğratarak, öznenin ve kimliğin abartılması, azgınlaşmasına mı yolaçmıştır?. Ki tüm bu olgular gine de geri teperek psişik bir ayrım çizgisi yaratarak, şizofren bireye varmış, bireyin kendi kendine olan ilişkisinde, yeni ve tuhaf bir farklılığın doğmasını engelleyememiştir. Eğer bu böyleyse, o zaman sınıf çatışmalarının ve aynı zamanda cinsiyetler arası çelişkilerin sonu geldiğini ileri süren Lipovetsky'nin post- modern toplum hipotezi, toplumsal olanın sonunun geldiği fikri doğrulanacaktır.

Karşıt açıdan bakacak olursak, kültürel modeldeki bu değişiklik, yani öznenin tarihten arındırılmış olarak tanımı, farklılıklarıyla tanımlanan bireyler arasında yeni bir toplumsallık ve iletişim olarak algılanacak modernliğe zemin hazırlamaktadır. Nitekim Irigaray'ın yakın bir dönemde yazmış olduğu gibi, 'cinsiyet farklılığı çağımızın üzerine kafa yorulacak bir soruyu' ve 'düşünüldüğünde bizi selamete götürecek çağımızın şeyini' temsil etmektedir.[8]

Bireyler arasında ki benzerlik, eşitlik mi yoksa cinsiyetler arasında ki kökten başkalık, farklılık mı? Belirttiğimiz gibi, kadın hareketi bu iki kimlik tanımı arasında bocalamış, farklı yönlere çekiştirilmiştir. Ama aynı zamanda kadın hareketini bu açmaz oluşturmaktadır; kadın hareketi 'imkansız' olanın talep edilmesidir. Başka bir deyişle, kadın hareketini, 'insanlık mertebesine' erişebilmek ile -ki bu erkeklerle özdeşleşme, benzeşme anlamını taşımaktadır-, özgül bir kadın kimliği talebi -ki toplumsal eşitsizlik ve tabi konumda kalmaya yolaçabilir- arasında bir tercih yapmanın olanaksızlığı oluşturur.

Kadın hareketi, almışlı yılların karşı kültürcü toplumsal hareket dalgası içinde tükenmek şöyle dursun, yeni toplumsal alanda, öznenin tanımına ilişkin so-

ruların nasıl merkezi bir konuma sahip olduğunu ortaya koyar. Kadın hareketi, siyaset ve kamu ekseninden taşarak, sessizce kişisel ve özel alanda temellenen, biçimlenen sanayi ötesi toplumun yapısını doğasını ele vermektedir.

Hirschman kamusal eyleme duyulan ilgiyle özel alana kapanarak mutluluk aramanın dönem dönem birbirini izlediği düşüncesinden yola çıkar ve 'özel' alana doğru bu geri çekilmede sadece 'özel çıkarların peşinde koşulmasını've araçsal (instrumental) hesapların güdülmesini görür. Ancak Hirschman'ın savının tersine 'özel'e duyulan ilginin, kültürel ve toplumsal yeniliği doğurabilecek bir alan olduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle, bedeniyle, benzerleriyle, öteki ile ilişkisi çerçevesinde bireye duyulan bu ilgi, C.Lasch'ın dediği gibi 'narsisik bir kendine dönüş'[9], ya da Lipovetsky'nin dediği gibi, 'özel alanın dalgalanması' olarak değerlendirilse bile, aynı zamanda da kültür ve toplumsal örgütlenme modelleri üreten insan deneyiminin ağırlık noktasının çalışma sorunlarından, öznenin, bireyin, sorunlarına kaymasını pek güzel sergilemektedir.

İnsan deneyimini hiyerarşiye tabi kılan ve bir yandan kamusal alanı erkeğin akılcı ve kültürel üretimiyle özdeşleştiren, diğer yandan özel alanı kadının üreme ve aşkıyla özdeşleştiren öz-doğacı (essentialiste) kültürel modelin zayıflamasıyla birlikte, özne, aşkın (transcendantal) tanımlar değil, kendisiyle olan ilişkisi tarafından tanımlanacak olan 'öteki' ile karşı karşıya kalır. Lipovetsky'nin sözünü ettiği, öznenin parçalanmasına (schize) değin varabilen duyarlılaşma buradan kaynaklanır ama bu, aynı zamanda da, kadın ve erkeklerin yeni davranışlarının, deneyimlerinin dile getirildiği bir duyarlılıktır.

Başka türlü ifade edecek olursak, kadınların eylemi açısından bakıldığında, kadınlar kendilerini erkeğin arzusuna göre tanımlamaktan vazgeçerek, ana ve zevce rolleriyle aralarına bir mesafe koyarak, kadınların özverisi üzerine kurulu tüm bağlardan kurtularak, bireyselliklerini, kendi 'ben'lerini talep ettiklerinden itibaren, kamusal ve özel alan arasındaki cinsiyetçi ayrımları yokederek ve böylece kadın-erkek kimliklerini isimlendiren ilk toplumsal örgütlenmenin temellerini bozarak, toplumsal dünyada aniden varlık göstermektedirler. 'Erkeksi kadınlar' ve 'kadınsı erkekler' tarafından temsil edilen iki yeni tutum ve davranış, bizzat deneyim düzeyinde, marjinal ama çarpıcı bir biçimde de olsa, kamusal alanla özel alan arasındaki cinsiyetçi sınırların ortadan kaldırılmasını ve kadın-erkek kimliğinin yehi veçhelerinin bir tür başlangıcını sergilemektedirler.

ERKEKSİ KADINLAR

Bugün toplum sahnesinde, kadınların ortalama bir erkekle aynı şeyleri, hatta daha iyisini yapabileceklerini kanıtlayan, azınlıkta olsalar, mesleki açıdan başarılı kadınlar bulunmaktadır. Kitle iletişim araçları tarafından 'yeni, girişken, enerjik' sıfatlarıyla tanımlanan bu kadınlar, aslında kadın hareketinin birincil talebi olan, kadınların kendilerini kanıtlama talebini somutlaştırmaktadırlar. Feministlerden farklı olarak, bu kadınların kendilerini kanıtlama yöntemi, herşeyden önce kollektif değil bireyseldir ve kadının özgürleşme kazanımlarını mes-

leki başarıyı, bireyselliği ve kadın çapkınlığını övmekte kullanırlar.

Bu 'girişken kadınlar', ilk modernleşme dalgasının yarattığı ve mesleki başarılarını 'iyi annelik' ve 'iyi zevcelik' görevlerinden ayrı düşünemeyen 'süper kadınlar'ından net biçimde ayrılırlar. Bugünün 'erkeksi' olarak adlandırabileceğimiz kadınları, kadının kendini kanıtlama ve başarma zorunluluğunu ultra-liberal terimler ile dile getirirler. Cosmopolitan dergisi veya Katherine Pancol'ün 'Önce Ben'i gibi romanlar bunun en güzel ifadeleridir.

Bu kadınlar, bir erkek gibi fallik işlevi talep ettikleri, daha fazla paraya, hareketliliğe, özgürlüğe ve yaşam şansına sahip olmak için, Cosmopolitan'daki kadınların deyişleriyle 'maratona çıkmış gibi' erkeksidirler. Ama, öte yandan, kamu alanından yana bir tercih yaparak kadınlık durumunu aşma anlamında da erkeksidirler. 'Sorunlu kadın', 'talepkar kadın' olma vaktinin geçtiğini, buna karşılık bireysel olarak 'yırtmak' için sürekli aktif olmak gerektiğini söylerler.[10] Hem mesleki başarının hem annelik rollerinin birlikte olamayacağını, bu rolleri birarada tutmaya çalışmanın sadece bir ütopya olduğunu, ya da kadınların rekabet dünyasında erkeklerden daha az başarılı olmayı göze almaları gerektiğini söylemektedirler. Böylece kadının bağımsızlığı ve başarısı ancak bir tercih pahasına gerçekleşecektir: 'Analığımı siliyorum' demektedir bir kadın gazeteci, 'bir erkek gibi para kazanma, mesleki başarı kaygılarıyla yaşıyor, üstüne üstlük onların sahip olduğu 'yuvaya sığınma' ayrıcalığından da yararlanamıyorum' diye belirtmektedir avukat olan bir başka kadın.

Bu sözler, kamusal alanda başarıdan yana tercih yapılmasının kadınlar için önemini ve bunun özel yaşamdaki uzantılarını, yani, kadınların çocuk ve erkekle olan ilişkileri üzerindeki etkilerinin altını çizmesi bakımından önemlidir. Çünkü 'analığı silmek', öncelikli olarak analık rolünün üstlenilmesinden vazgeçildiği gibi kadın kimliğini erkekle ilişkisi bağlamında tanımlayan tüm rollerin de terkedilmesi anlamını taşımaktadır. Bu, kadının aşk dolayımıyla tanımlanması ve yuvanın çevresindeki bağları oluşturarak 'sıcaklık üretme' yeteneğini de kapsamaktadır.[11] Bu anlamda, kadınların arkasında, erkeklerin sahip olduğu gibi 'yuvaya sığınma' hakkı, yani kadının mevcudiyetiyle ayakta duran aile bulunmamaktadır. Kadınlar, annelik ve zevcelik rolleri ile tanımlanan kimliklerinden sıyrılmışlardır, ve hala artık bir aile mevcut ise, bu aile herşeyden önce kadın-erkek rollerinin farksızlaşmasını temsil etmektedir.

Bu nedenle, kadınların erkeksi başarı modeli 'süper kadınlar'ın başarı modelinden ne denli farklıysa, Weber'in protestan ahlaklı girişimcisinin pek güzel temsil ettiği, sanayi toplumunda biçimlenen erkeğin başarı modelinden de iyice ayrıdır. İşinde resmi, özel yaşamında mazbut erkek başarı modeli, yerini özel, kişisel, mahrem yaşamın kamusal alana taşması sonucu daha parçalanmış davranışlara bırakmaktadır. Richard Sennett, bu olguya eleştirel bir bakışla işaret etmiştir. Yazara göre, 'insanların maske takması bizzat uygarlığın özü' olduğuna göre, ilişkilerdeki ki bu 'samimiyet' arama süreci, kamusal alanın son bulması anlamına gelecektir.[12] Gerçekten de bu 'yeni kadınlar', aynı zamanda da yönetici sınıfın yeni başarı değerlerinin taşıyıcılığını yapmaktadırlar. Erkeksi pi-

yasa düzeniyle bütünleşmekte ama bunu piyasanın ifadelerini değiştirerek, ya da en azından bu ifadelere 'özgür kadın'ın öğelerini katarak yapmaktadırlar: başarı bütünsel yani hem mesleki, hem cinsel olmalıdır; iktidar işlev üzerine değil 'baştan çıkarma' (seduction) üzerine kuruludur; iktidar maskesini atmıştır, kişiselleşmiştir; görünüm (giyimsel ya da maddi ve kültürel tüketim imleri aracılığıyla) kişinin özüne tekabül etmelidir; olduğu gibi (authentique) davranma ilkesi eski hiyerarşileri, dil, ilişkiler vb.'deki eski hantallıkları silip süpürmektedir. Toplumsal alanı özel yaşamdaki ilişkilerin bozulması pahasına ele geçiren bu rekabetçi, erkeksi, iddialı kadınlar, erkeklerle eşdeğer oluşlarını, kendi 'samimiyetçi' kadın kültürlerini de katarak sınamaktadırlar.

Yine de burada biraz dikkat etmek ve modern rekabetin bu kadınsı tutumlarının kesin doğasını bilmek gerekir; bu tutum ve davranışlar, daha çok, kadınlara has ve onlar tarafından mı taşınmakta, yoksa, çoktan geniş çapta kadınsılaşmış bir kültürün içinde yeralan tüm iktidar ve rekabet kalıplarını mı tanımlamaktadır? Ayrıca bu yeni davranış biçimleri bir kez yaygınlaşıp, kadınların mesleki ve bireysel yaşamlarındaki deneyimlerini oluşturduklarında, hem kadınların kendileri, hem de erkekler için bir sorgulama konusu olduklarını da belirtmek gerekir. Mesleki başarı konusunda erkeklerle aynı değerde oldukları kanıtlandığı andan itibaren bu 'fallik' kadınlar, başka gereksinimlerini dile getirmektedir. Yakın bir zaman önce, Betty Friedan, kadınlar için, aşk ve işle olan ilişkilerinin yeniden gözden geçirilmesinden yola çıkan yeni bir evrenin gerektiğini öne sürerek 'doruğa varmış olan ve mesleki ve siyasal eşitliğin avantajlarından yararlanan bu kadınlarda, iktidarın kendilerine sunduğu ödüller karşısında bir yorgunluk, bir kırgınlık, bir düş kırıklığı (kendini göstermektedir) diye yazmaktadır.[13] Öte yandan Mariella Righini'nin romanı da 'iddialı' kadınların yaşam tarzını ve ikilemini çok güzel bir biçimde betimlemektedir: kadınlar arasındaki uzun telefon konuşmaları bir yandan gayet ateşli ve alaylı bir kadın dayanışmasını, ama aynı zamanda da, erkeklerle romantik ve duygusal bir bağa duydukları ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır.[14]

Üstelik, aslında kadınlar tarafından 'fallik işlevin' ele geçirilmesi karşısında erkekler de pek kayıtsız değildir. Kadın şef ile çalışan bir erkek, 'kadınların kendilerini daha fazla kanıtlamak zorunda oldukları kesin; bu nedenle, birdenbire, herşeyin sakin sakin uyukladığı, erkeklerin, gıcırdamasınlar diye çarkları yağladığı yuvalardan gidip skandalları, beceriksizlikleri çekip ortaya çıkarıyorlar' diyordu. Alaycı bir biçimde, erkeklerin de Cosmopolitan benzeri bir dergiye ve bu dergide 'enerji dolu, histerik kadınlar arasında çalışan ve çılgına dönen sizler' türünden yazılar okuyamaya duydukları gereksinimden sözediyordu.

Kadınların başarısına duyulan sempati ve hoşnutluk evresi aşıldıktan sonra, bizzat çalışma alanında cinsiyetçi çatışmaların sertleştiğini düşündüren, red ve garipseme duyguları ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Brigitte Ouvry- Vial'in ABD' deki başarılı kadınları konu alan ve bu kadınların erkeksi modele öykünmesinin -Bond çanta ve yelekli takım elbiselerine kadar erkek imgesine uygun olmaları- üzerinde duran kitabı da kadınların, erkeklerin cinsiyetçi horgörüsüne karşı nasıl kendilerini savunma durumunda olduklarına işaret eder.[15] Çün-

kü eğer bu kadınlar, giysilerin görünümü düzeyinde bile en ufak bir kadınsılık ayrıntısını açığa vurmama gibi bir gereksinim duyuyorlarsa, bundan, kuşkusuz erkeksi modelin içselleştirildiği sonucu çıkarılabilir, ama aynı zamanda da erkeklerin yararına cinsiyetçi iktidar ilişkilerinin mevcut olduğu görülür. Kadının 'saklanmak' zorunda kalması, eşitlikçi mesleki ilişkilerin kurulmasında ki zorlukları ele verir. Her ne kadar, bu erkeksi yön, Fransa'da çok daha az güçlük çıkarsa da, Nicole Aubert ve Jacqueline Aubert'in, araştırmaları, işyerlerindeki yönetici kadınlar arasında da kadınsılığı bastırma olgusunun varlığını ortaya çıkarmıştır.[16]

Kadınların, kendilerini erkeğin tam karşıtı, köktenci bir biçimde 'öteki' olarak tanımlamayıp, tersine benzerlik, eşdeğerlik iddiasında bulunmaları, bizzat erkeksi arzu dünyasının yapısını bile rahatsız ediyor olabilir. Nitekim, araştırmamız çerçevesinde görüşülen erkek grupları, herşeylerini mesleki başarıya adayan kadınlara karşı duydukları şiddetli itilme duygusunu dile getirmişlerdir. Bu duygu, kendilerini öncelikle erkeklerle olan ilişkileri çerçevesinde sınırlamayan kadınlara duyulan bir tür nefret olarak yorumlanabilir. Ama aynı zamanda bunu, Mac Kinon'un mantığını daha da katılaştırarak, erkeklerin kendilerini erkek özne olarak tanımalarında çektikleri bir güçlüğün neticesi olarak görebiliriz:[17] yani kendilerini 'ele geçirelecek bir nesne' olarak erkeklerin arzularına göre tanımlayan kadınların yokluğunda, üstelik özne olarak kendilerini kanıtlamak için erkekler ile aynı alanda - mesleki ve kamusal alanda- mücadele eden kadınlar karşısında erkeklerin kendilerini erkek ve özne olarak kabullenmesinde ortaya çıkan bir bilmece, zorluk olarak yorumlayabiliriz.

Kadın-erkek arasındaki yeni çatışmaların başlangıcına işaret ettiğinden, erkeklerden birinin şu sözleri dikkate değer: 'Lezbiyen olmadıkları sürece yeni kadınlardan nefret ediyorum. Çünkü yoksa, kendi alanımda onların istilasına uğradığım duygusuna kapılıyorum'. Birincisi, küçümsemenin ilk hedefi lezbiyenler değildir. Tersine bu sözler, kadınlar lezbiyen ve bir meslek sahibi oldukları takdirde, erkekleri erkek olarak kışkırtmadıklarından saygıdeğerdirler ve onlarla oynanan oyunun kuralları açıktır. Oysa 'erkeksi' kadınlar, aynı zamanda hem erkek gibi, hem de 'heteroseksüel', yani erkekler tarafından arzu edilebilir olarak ortaya çıktıklarından, cinsler arasındaki ilişkilerin kurallarını bozmakta ve erkek üstünlüğünün güvenliğini tehdit ederek horgörüyü kışkırtmaktadırlar.

Bu üstünlüğün dayanağı, yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, üreme ve zevcelik rollerinin yanısıra, çocukların ilk toplumsallaşmasındaki rolü çerçevesinde kadınların denetimine bırakılmış özel alanın, erkekler tarafından aşılmasıydı.Dolayısıyla, erkeklerle benzerlik kurarak, kadınların kamusal alana doğru çıkış yapışı, özel alanın, en azından meşru biçimiyle kapsadığı cinsiyet ilişkilerinin temellerini ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan, kadınların, ana ve zevcelik rollerinden uzaklaşmalarıyla somutlaşan ve elkoydukları bireysellikleri, kadın erkek ilişkilerine referans oluşturacak ilkelerin yokluğunda, kadın erkek ilişkilerinde baştan çıkarma ve arzu ilişkilerinin abartısına ve azgınlaşmasına yolaçmıştır. Burada da Baudrillard'ın dediği gibi, 'büründüğü çehrelerin ardında, hiçbir şey arzu kadar kesinlikten uzak değildir'.[18]

'KADINSI' ERKEKLER

Kamusal ve özel alanlar arasındaki cinsiyetçi sınırların aşılmasının öbür ucunda da kendilerini özel alana veren erkekler yeralmaktadır. Kendilerini meslek yaşamında kanıtlamanın ve bireyciliklerinin kaygısını taşıyan 'erkeksi' kadınlardan farklı olarak, özel yaşamı ve kadınlarla ilişki alanını seçen bu erkekler, bize burukluklarını şöyle dile getirmektedirler: 'Günümüzde toplumsal evrim, kadınların flört ya da cinsel rastlantılarla yetinerek, bir macera gibi dört elle sarıldıkları meslek alanına doğru olmaktadır. Nerde kaldı ilişki, duygusallık, şefkat?'.

İfade edilen bu düş kırıklığı, erkeklerin özel yaşamlarına öncelik verme yolunda yaptıkları tercihin de bazı sorunları beraberinde getirdiğinin bir göstergesidir. Bu durumda, erkeklerin özel yaşam alanına yatırım yapma biçimleri ve çıkmazlarını saptamak gerekir.

Nasıl ki kadınlar kimliklerini, kadın hareketi aracılığıyla oluşturdularsa, bu erkekler de, feminist söylemi kendilerine mal ederek, 'erkeksi' kimlikleri ve davranışları sorgulamaktadırlar. Yetmişli yıllardan itibaren oluşan erkek gruplarının amacı da, erkeklerin 'erkek rolü'nden sıyrılmalarına, duydukları "şefkat' gereksinimini ifade etmelerine, kadınlara eşit davranmalarına yardım etmeyi amaçlamaktadır.[19] 'Erkeksi arketiplerin ortadan kalkması' için çalışan 'Adam', veya 'doğum kontrolünün araştırılması ve geliştirilmesi'ni erkekler için talep eden 'Ardecom' gibi dernekler, geniş çapta feminizmden esinlenmektedir. Bir 'Adam' militanı yıkılması gereken erkek kimliğini şöyle vurgulamaktadır: 'Ben kendimi cinsiyetçiliğe, aterkilliğe karşı bir militan olarak tanımlıyorum. Çünkü erkeksilik, kıskançlık gibi geleneksel erkek davranışlarının içselleştirilmiş olduğunu biliyorum, dolayısıyla bizdeki bazı şeyleri yıkmak gerekir'.

Tüm 'erkek kalıplarından' kurtulma düşüncesi öncelikle kadınlar tarafından ortaya atıldı, sonradan bazı erkeklerin de talebi haline geldi. Bu feminizmden etkilenen erkekler, kimliklerini feminist söylemin doğrultusunda 'egemen erkek', 'sahip/efendi' erkek kişiliğini dönüştürmeye çalıştılar. Bu sorgulamaya girişmekle, erkeğin kimliğini, özele, kadına ait dünyanın aşılması ve çalışma dünyasına katılmasıyla tanımlayan kültürel modeli eleştirerek, kendi içlerinde 'bastırılmış olan kadın'ı azat etmek istediler. 'Yeni erkekler' diye adlandırılan bu erkekler, evişlerini paylaşmak, karılarının gebeliği ve doğumuna, bebeklerinin bakımına katılmak isteyerek, kadın-erkek rolleri arasındaki farklılığı kaldırarak özel yaşam alanına yönelmişlerdi. Benzer bir biçimde cinsellik alanında da, erkeğin etkin- özne, kadının ise edilgen-nesne olarak rol ayrışmasını tanımayıp, rol değişimini mümkün kılan bir biçimde kadınlarla eşitlikçi ilişkiler kurmaya çalışırlar.

Böylelikle erkeğin içine attığı 'kadınsı'lığı özgürleştirme çabası, özellikle de erkek kimliğini oluşturan iki ayrı kutupta -yani bir yandan kadınlar ile diğer yandan erkekler ile ilişkilerin tanımlanmasında- erkek kimliğinin köktenci bir dönüşümüne yolaçar. Bir yandan, kadınların cinsel olarak nesneleştirilmesi ve elde edilmesi, öte yandan da eşçinsellik korkusu üzerine kurulu erkek kimliği, 'er-

kek performansı'nın baskıcı rollerinden kurtulmakta ama aynı zamanda temellerinin de sallandığını hissetmektedir. 'Kadınsı' olandan başka bir nirengi taşı olmadığından erkek kimliğinin geçirdiği bu sallantı daha da belirginleşmiştir: Erkekler, kadınlar 'gibi' cinsiyet nesnesi olmayı, kadınların anneliği kadar 'tensel' anlamda baba olmayı, karılarının ya da başkalarının doğumunda bulunmayı arzuladıklarından sözetmektedirler. Bütün bunlar farklı alanlarda sabitleştirilmiş ve bir hiyerarşiye tabi tutulmuş kadın-erkek rollerinden uzaklaşmaya işaret etse ve böylelikle cinsiyetler arası yatay ilişki ve iletişim olanağı sunsa da, kendilerini kadınların deneyimlerine adama yöntemine ilişkin kimi soruları da beraberinde getirmektedir. Doğumda kadın ve erkeklerin yeni davranışlarını aktaran jinekolog Dr. Bernard Fonty, erkeklerin gitgide daha sık bir biçimde karılarının doğumuna katıldıklarını ama aslında 'kadına yardımcı olan, onun başını kaldıran, belini ovan, serumunu ayarlayan, bir ana, bir eski zaman ebesi, bir kaynana rolü' üstlendiklerini belirtmektedir.[20]

Bir başka deyişle, artık o Evrensel, Us'a ve Tarih'e ait erkeklerden olmak istemeyen bu erkekler, kadınların göz altında ve kültürünün himayesinde kendilerini özel yaşamın ilişkisel dünyasına vermektedirler. 'Erkeklerin kadınsılaşması' deyimi de buradan kaynaklanır. Tıpkı kadınların, kamusal alana girebilmek için, erkek modeliyle bir özdeşleşme, 'fallik' bir evre geçirmeleri gibi, erkekler de kendilerini, eşler arasında olası bir yakınlaşma, daha iyi bir iletişim için kadının arzusuyla, kadınlık deneyimiyle özdeşleştirmektedirler. Demek ki eşitlik ilkesinin işlediği her yerde, öykünmeciliği ve benzeşmeyi davet eden, böylece insan deneyimini, ögelerinden birinin deneyimine indirgeyen, tutum ve davranışları aşmakta zordur.

Bununla beraber, cinsler arası farklılıklar, aykırılıklar (dissymtrie) sürekli olarak yeniden üretilmeye devam ederler. Gerek 'erkeksi' kadınlar, gerek 'kadınsı' erkekler tarafından sergilenen tutum ve davranışlar, bir yandan kadın-erkek tanımları arasındaki öz-doğacı (essentialiste) sınırların kaldırılmasına yolaçarken, öte yandan da, gerçek dünyada 'farklılık içinde eşitlik' ilkesini ayakta tutmanın zorluklarına tanıklık etmektedirler. Böylelikle, cinsler arasındaki farklılık, aykırılık gerçeğiyle, cinslerin eşitliği ilkesi arasında sürekli bir gel-git ortaya koyduğunu da söyleyebiliriz.

Çocuk sorunu her iki durumda da hem toplumsal, hem de kişiler arası yeni gerilimleri açığa vurmaktadır. Başarıya yönelik kadınların davranış biçimlerini, çocuk konusunu geçiştirme zorunluluklarını ele aldığımızda, kamusal çalışma alan'ının, özel aile yaşamı üzerinde kurduğu egemenliği pekiştirdiğini görürüz. Hatta bu 'erkek nitelikli diyebileceğimiz toplumsal örgütlenme biçimi' etkisini özel yaşamı feda etme derecesinde kamusal alan yönünde bir tercih kullanmamış olan kadınlar üzerinde de gösterir: Analık kimlikleriyle, yakın zamanda elde ettikleri bireysellikleri arasında tercih yapmayı reddeden bu kadınlar, iki dünya arasında parçalanmışlıklarını da her fırsatta ifade etmekten geri kalmazlar.

Erkeklerin kadınlarla eşitlikçi deneyimlere girişmeleri konusuna gelince, burada da çocuk sorununun ortaya çıktığını ama bu kez kamusal ve özel alanla-

rın örgütlenmesi düzeyinde değil de, karşılıklı ilişki alanında belirdiğini görürüz. Ortaya çıkan yeni erkek hareketleri -'Eşit ebeveyinlik hakkı' ya da 'Babalık hakları'-buna bir örnektir. Hukuksal düzeyde konumlanan bu hareketler, bir yandan kadınlarla eşitlikçi deneyimlerin sınırlarını, diğer yandan, kadınların çocuklarla olan ayrıcalıklı ilişkilerinden ödün verme konusundaki direnişlerini gözler önüne sermektedir. 'Kadınlar çocuk konusunda, erkeğin sadece bir yardımcı olmasını istiyorlar' diyerek karşı çıkışlarını ifade ederler.

Çocuğa ilişkin ana ve baba rolleri arasındaki hukuksal anlaşmazlıkların ötesinde, babalığa ilişkin bu sorgulamalar bize bir kez daha, bir taraftan cinsler arası ilişkilerin uğradığı istikrarsızlaşmaya tanıklık ederken, diğer taraftan da, çocuk sorunundan hareketle cinsiyet kimliklerine ilişkin yeni sorgulamaların başladığını göstermektedir. Nitekim, erkeklerin babalık arzusuna ilişkin soruyu, kadınların üreme işlevlerini denetleme, programlama, analık ve zevcelik yaşamlarını daha bireyci bir biçimde sahiplenme olanağının ortaya çıkmasıyla birlikte, sordukları söylenebilir. Bir kadınla beraberliğe adım atmalarıyla birlikte 'doğal' olarak baba olan ve dolayısıyla da babalık arzusu ya da baba kimliği sorusunu aklına bile getirmeyen erkekler, bugün (kadınların analığı seçebilmeleriyle birlikte) kendi kendilerine bu soruyu sormaktadırlar.

Çocuk sorunu, bizi cinsler arasındaki farklılıklara ve çocuk arzularını tatma konusunda erkekle kadının karşılaştığı zaman farkına götürür. Dr.Bernard Fonty'nin dediği gibi 'Cinsiyet farklılığı kadınla erkek arasındaki zaman dizimsel bir farklılıktır. Erkek, önünde sonsuz zamanı olduğunu ve biyolojik açıdan babalık sorunuyla ilgilenmek zorunda olmadığını düşünür; sınır onun bedeninde yazılı değildir. Halbuki kadınlar, kadınlık yaşamlarını, biyolojik evreler çerçevesinde, yani zamana göre ele alıp yaşarlar.[21]

Bugün, çocuk sahibi olmanın, 'çocuk isteme' ifadesinin de işaret ettiği gibi, bir karar konusu olması ve artık evlilik alanının dışında 'kişisel' öyküler düzeyinde konumlanması ("bekar anneler' ya da'taşıyıcı' arayan erkekler, hatta tıptaki yeniliklerin üreme alanına getirebileceği kökten değişiklikler), cinsiyet farklarını ve buradan hareketle, baba ve ana kimliklerinde yeni uyum arayışlarını ortaya çıkarmaktadır.

Böylece karşımıza ikili bir süreç çıkmaktadır: Birincisi, 'erkeksi rollerin' yıkımından ve kadınsılaşmadan geçen erkek kimliğinin çözülmesi, ikincisi de yeni babaların ve eşcinsel hareketlerin dayanağını oluşturacağı erkek kimliğinin yeniden yapılanması. Gerçekten de, 'erkeksi'liğin ya da Finkielkraut'un dediği gibi 'kimlik ölçütü olarak bir erkeklik kanıtı'nın yeniden değer kazandığı görülmektedir.[22] Öte yandan eşcinsel hareket de kendi açısından aynı yolu izlemektedir; bu hareket, erkeklik kalıplarının yıkımıyla ortaya çıkmış, ilişkisel alan ve şefkat arayışında feminist modeli örnek almış ve bugün yön değiştirme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Kimi tutumlar giderek daha çok cinsel özgürlük istikametine yönelmiş -cinsel tüketim yolları-, hatta burada eşcinsel imgesinin 'erkekleşmesi'nin ortaya çıktığı, deri giysiler ve bıyıkla bayağı birinci dereceden bir 'erkekleşme'nin sözkonusu olduğu görülmüştür. Ama, öte yandan, eşcinseller ara-

sında, Jean Le Bitoux eğiliminin dile getirdiği gibi, marjinallikten ve alt-kültürden kurtulmak için, 'eşcinsel kimliğe' son verme, erkek kimliğine erkekler arası ilişkiler bağlamında, yeni bir ışık tutabilme arayışının olduğu da görülmektedir.

Eşcinsel hareket, 'benzer' 'türdeş' olanın abartılmasını ve böylelikle kadın-erkek ilişkilerinin kopmasını temsil edebileceği gibi, Baba hakları hareketi de cinsler arasındaki farklılık ve çatışmaların abartılmasını, şiddetlenmesini temsil etmektedir. Yine de erkek kimliğinin, kendi benzeri ve öteki'ne göre kendini tanımlama güzergahını feminist hareket, eşcinsel hareket ve babaların hareketi oluşturmaktadır.

---

[1] Mireille Pongy, Le part des sexes, Presses Universitairesde Grenoble, Influences, 1983.
[2] Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering, Universityof California Press, 1978.
[3] Sherry B.Ortner, 'Is Female to Male as Nature is toCulture?', Women, Culture and Society, yayına hazırlayanlarM.Z. Rosaldo ve L. Lamphere, Stanford university Press,California, 1974.
[4] Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy,Paris, 1983, s.48.
[5] Gilles Lipovetsky, L'ère du vide (essais surl'individualisme contemporain), Gallimard, Paris, 1983.
[6] Ibid., s.35-37.
[7] Ibid., s.13-14.
[8] Luce Irigaray, Ethique de la diffrence sexuelle, Minuit, Paris, 1984, s.13.
[9] Christopher Lasch, Le complexe de narcisse, Laffont,Paris, 1980.
[10] Metinde atıf yapılan kadın ve erkek sözleri, AlainTouraine'in yönettiği ve ekibimizce 1983-1984 yıllarıarasında gerçekleştirilen Fransız kadın hareketiaraştırmasından alıntılardır.
[11] Kadınların duygusallığa ve aşka bağımlılıklarını analizeden bir makale için bkz. Sonia Dayan-Herzburn, 'Productiondu sentiment amoureux et travail des femmes', CahiersInternationaux de Sociologie, vol.LXXII, 1982.
[12] R.Sennett, Les tyrannies de l'intimit; Seuil, Paris,1979, s.202.
[13] Betty Friedan, Femmes, le second souffle, Hachette,Paris, 1982, s.17.
[14] Righini şöyle yazar: 'Mesleki, toplumsal, psikolojikaçıdan özgür,...tüm erkekleri baştan çıkarabilecek herşeyesahip olan bu kızlar...ontolojik güvenceleri için kolaylıklabir erkeğe kendilerini bırakıveriyorlar, hem de öyle pek birmatah olmayanına', bkz. M.Righini, La passion Ginnette, Grasset, Paris, s.51.
[15] Brigitte Ouvry-Vial, Femmes made in U.S.A., Autrement, Paris, 1984.
[16] Nicole Aubert, Le Pouvoir usurp; Laffont, Paris, 1982.Jacqueline Huppert-Laufer, La fminit neutralisé?,Flammarion, Paris, 1982.
[17] Catherine A.Mac Kinnon, 'Feminism, Marxism, Method andthe State, An Agenda for Theory', Feminist Theory, N.O.Keohane (yay.hazırlayan), The University of Chicago Press, 1981, s.24.
[18] Jean Baudrillard, De la séduction, Galilé, Paris, 1979.
[19] Bu erkek grupları ve yeni erkek kimliğinin üzerine birtanıklık ve araştırma için bkz. Guido de Ridder, Du coté deshommes (la recherche de nouveaux rapports avec lesfemmes), L'Harmattan, 1982.
[20] Bernard Fonty ile yapılan bir söyleşi, L'Ane, 1981, yaz,no.2, s.31.
[21] Bernard Fonty ile gerçekleştirdiğimiz yayınlanmamışgörüşme, Ocak 1984.
[22] Alain Finkielkraut, 'La nostalgie de l'préuve', Le GenreHumain, no.10, Le masculin, Complexe, 1984.

Romans "Gül"ünden Frankenstein'in "Canavar"ına: Romanın Çıkışında Kadın

Jale Parla

"Her kadının hayatı bir romandır" diye yazmıştı. Mme de Genlis. Fransızca'da "roman" sözcüğü hem roman, hem de romans anlamına gelir; ama burada demek istenen, her kadının sürdürmek istediği yaşamın "romans"dan esinlenmiş bir "roman" olduğudur. Romans nedir? Orta Çağ'ın feodal kültürünün soylu edebiyatıdır. Soyut erdemleri (cesaret, alicenaplık, sadakat, kibarlık) temsil eden şövalyelerin ünlendikleri başarıları anlatır. Bu romans şövalyeleri bir idealin peşindedirler. Aşık oldukları kadın da bu idealin bir parçasıdır.

Romansın merkezinde tehlikeli ve kusurlu bir dünyadan korunsun diye kapalı bir yerde tutulan güzel bakire figürü vardır. Guillame de Lorris'in *Roman de la Rose* (1237)'unda (İngilizce'ye Chaucer çevirmişti) aşığı, Gül'ü rüyasında görür. Gül, fantazide yaratılmış bir kızdır. Bir bahçeye kapatılmıştır; estetik, erotik, ahlaki ve hatta dini bir idealdir; güzelliğin, ruh arılığının gözle görülür ama elle tutulamaz, ulaşılamaz simgesidir. Onun görevi ulaşılamaz olmaktır, aşığının görevi ve amacı da hep ona ulaşmaya çalışmak. Guillame de Lorris bu alegoriyi bitirmeden öldü ve öykü 40 yıl sonra Jean de Meun tarafından tamamlandı. Jean de Meun'un yazdığı kısım daha az düşsel, dolayısıyla daha gerçekçiydi. Öyküyü Rose'u evlendirip çoluk çocuğa karıştırarak bitirir. Rose'u Gül Bahçesi'nden alır, bu kez evin duvarları arasında diker. Romansların kadın kahramanları, *Roman de la Rose*'un Gül'ü gibi, güzel, yüceltilmiş, sevilmiş kahramanlardır. Karmaşık değil sade, tutarlı, kusursuz ve gelişmiş, yani gelişim süreçlerini bitirmiş kadınlardır; aramaz, aranırlar, düşlemez, düşlenirler. Ekili oldukları yerde durup beklemeleri gerekir. Değişmez ve düşünmezler.

İngiliz romanının çıkışında erkek yazarlar daha büyük bir çoğunlukla pikaresk türünü benimserken (yersiz yurtsuz bir üçkağıtçının serüvenleri), kadın yazarlar romansı seçtiler. Örneğin ilk pikaresk yazarı Thomas Nash'e karşılık Aphra Behn, gene İngiltere'de romanın babası sayılan Defoe'nun pikaresk'e yakın ro-

* Boğaziçi Üniversitesi Öğretim Görevlisi.

manlarına karşı Fanny Burney romans çeşitlemeleriyle romanın ilk örneklerini verdiler. Tabii Mrs. Mary Delariviere, Mrs. Eliza Heywood gibi "dedikodu" romanı ya da skandal romanı yazan sosyetik hanımları ciddi bir roman geleneğinin dışında tutarsak. Bu hanımlar, o günün sosyetesini meşgul eden dedikoduları romanlaştırırken uydurma isimler kullanıyor, bazen de romanın arkasına bir "kim kimdir" listesi ekliyorlardı. Bu tür romanların, olsa olsa, roman okuma merakını arttırmış olmasından sözedebiliriz. Ama İngiliz romanının çıkışında kadın romancıların çok önemli katkılarını artık kimse yadsımıyor. Bu dönemde, "Skandal" romanlarının yanısıra, "duygusal" romanlar da çok modaydı. Mrs. Sarah Scott, Mrs. Francis Sheridan (ünlü oyun yazarı Sheridan'ın annesi), Mrs. Frances Brooke, Mrs. Elizabeth Griffith, Clara Reeve, Charlotte Smith, Mrs. Elizabeth Inchbald'ın yazdığı romanlar bu türdendi. Belki de bu nedenle roman pek de öyle ciddi bir edebiyat türü sayılmıyordu, türedi bir tür, ya da ne idüğü belirsiz bir tür sayılıyordu. Okunması kolaydı, hiç bir eğitim gerektirmiyordu (tragedya, şiir, epik, hatta romans'ın okunması belli bir eğitim gerektirir). Ama biraz iddialı hanımlar, ilk romanlarını "mrs." ünvanları ve gerçek adlarıyla değil, ya bir erkek adıyla, ya da anonim olarak bastırdılar. Fanny Burney iddialı bir romancıydı ve romanında adını gizledi, ta ki *Evelina* çok beğenilip, Dr. Johnson gibi saygın ve seçkin otoritelerden beğeni alıncaya dek. Sonradan bu isim gizlemeyi Bronté kardeşler, George Eliot gibi önemli romancılar da uygulayacaklardır. Bu isim gizleme erkek dünyasından bir korkuyu, bir ürküntüyü gösteriyordu. Bu ürküntüyü gerek yazdığı biyografilerde, gerekse "Kendine Ait Bir Oda"da Virginia Woolf çok iyi anlatır. Bir kadın yazar olarak, kadınlar için ve kadının konumunu sorgulamadan yazılan romanlarda (ister "skandal" ister "duygusal" türde olsun) kadın yazarların isimlerini vermekten çekinmediklerini, ama daha ciddi "yaratıcı" işlere kalkıştıklarında, yargılayan erkek dünyasından müthiş çekindiklerini görüyoruz.

Romanın öncülerinden saydığımız bir biçim de Gotik öykülerdi. Bu türde kadın romancılar özel bir etkinlik gösterdiler. Mrs. Clara Reeve, *The Champion of Virtue, a Gothic Tale*'i yazdı. Onu, daha ünlü Gothic romanlarıyla Ann Radcliffe izledi. Ama tabii bunların en ünlüsü Mary Shelley'in *Frankenstein*'idir.

Fanny Burney'in İngiliz romanına etkisi büyüktür, fakat bir Fielding ve Richardson karışımı diye bakıldığı için hakkı yenmiştir. Bu bir erkek önyargısı mıdır? Yoksa Fanny Burney'in başarısına bir tür gölge düşürmek ve İngiliz romanının başlangıcında Defoe, Fielding, Richardson üçlüsünün egemenliğini bozmama anlaşması mı? *Evelina* bir romans gülü. Güzel, erdemli, mükemmel ve en önemlisi kendisine erişmeye çalışan Lord Orville'e doğru uzanmıyor; yerinde duruyor. Gerçi gene de bu aşkı engelleyen bir çok tatsız rastlantı, sosyal kıskançlık, iftira, v.b. ile Evelina'nın mutluluğu erteleniyor ama istifini bozmadan beklediği için erdemini de (ki onsekizinci yüzyılda hep bekâretle eşanlamlıydı) koruyor ve sonunda, onun erdemi de aynı Pamela'nın erdemi gibi ödüllendirilip, kilise çanları çalıyor. Fenny Burney'in "Başarısı" feminist eleştiri için hep bir yük teşkil etti. Fanny Burney'in *Evelina*'sında Evelina çok pasif ve nazlı bir kadın olduğundan feminist eleştiri de Fanny Burney'in hakkını koru-

mak için heyecanla bayrak açamadı. (Evelina mektup-romandır; başkişisi Evelina her dakika mızıklayan son derece zayıf, duygusal bir genç kadındır.) Fanny Burney'in gerçek yeteneği toplumsal hicivdi, bunu da Fielding'den tevarüs ettiği söylenir. Fanny Burney'in yarattığı dünyada kadınlar kapalı mekanlardadır; dışarıya ancak birinin refakatinde çıkarlar, erdemlerini korumak zorundadırlar, erkeklerin kadınları baştan çıkarmak için koşturduğu, kadınların hep kaçtığı bir kedi-fare kovalamacasıdır bu dünya.

Fanny Burney'in popülerliğine karşı Mrs. Charlotte Smith vaktinde değeri bilinmemiş bir yazar ve 1793'de yayımladığı *The Old Manor House* Güzel bir tarihi romandır. Doğa betimlemeleri kişilerin ruh durumlarını yakından izler. *The Old Manor House*, sonradan romanda çok kullanılacak bir motifi, çağın değişmesini, yeni değerlere geçişi, evin çökmesi simgesiyle anlatır.

Mrs. Ann. Radcliffe'in en çok okunan romanı *The Mysteries of Udolpho* (Udolpho'nun Esrarı) (1794) da bir Gotik romandı. Bu romanda artık görürüz ki Gotik korku öğeleri ikinci plana itilmiştir. Onun yerini olağanüstü rastlantılara yaslanmış bir tür dedektif kurgusu almıştır. Bu öyküleme tekniği (bütün kişilerin birbirine beklenmedik akrabalıklarının ortaya çıkması, yani beklenmedik ilişkiler yoluyla yaşanılan kendi kendini keşfetme süreci bir benlik arayışı süreci olarak sonradan İngiliz edebiyatında çok kullanılacaktır. Dickens ve Hardy'nin romanlarındaki gibi.

Romantik ekolün de öncülerindendir Mrs. Radcliffe. Byronvari kahramanı, Byron keşfetmeden önce onun romanlarında buluruz. Ayrıca ondokuzuncu yüzyılın romantik çılgınlığının diğer öğelerini de. Yarı yıkık şatolar, bunların altındaki mahzenler, dağ, deniz, ormanlar, koyu boşinanları ve taassubu simgeleyen rahip ve rahibeler, haydutlar, kötü adamlar. İngiliz kadın romancılar, Bronte kardeşler de dahil, romansdan romantizme geçişi oldukça kolay başardılar.

Şu konuda artık herkes anlaşır ki ister gerçekçi, ister romans türünde olsun, İngiltere'de roman, yeni yeni zenginleşip boş vakte kavuşan bir orta sınıfın kızları ve karılarının kendilerini "hanımefendi" gibi görmek, birer "hanımefendi" olmak şansına sahip oldukları onsekizinci yüzyılda ortaya çıktı. Richardson'un efendisini önce baştan çıkarıp sonra evlenen bir hizmetçi hakkında yazdığı *Pamela* adlı romanın, İngiltere'de çok popüler olmasının nedeni bütün alt orta sınıfa Pamela'nın erişebileceği sosyal konuma erişme umudu vermesindendir denir. Romans'dan romana kalan bir özellik lüks düşkünlüğüdür. Romans, lüks içinde yaşayan ve kahraman şövalyeleri tarafından tapınılan, zengin "hanımefendiler"le doludur ve her kadını bu konuma özendirmiştir. Richardson hep bu konumlara özenerek yazmış, romanlarında kendisinin pek de sahip olmadığı bu sosyal statüdeki insanları anlatmıştır. Bu konuma kavuşmak ne denli büyük bir mutluluksa, (Pamela'nın kavuştuğu mutluluk gibi) bu konumdan düşmek de o denli trajik bir sondur (Clarissa'nın sonu gibi). Bu romanları okuyup üst orta sınıfa geçebilmeyi düşleyen kadınlar, aynı romanslardaki gibi, daha ayrıcalıklı olmak (beğenilmek, tapınılmak, uğruna her türlü fedakarlığa kalkışılmak), daha güzel elbiseler giymek, daha üst sınıftan aşıklar edinmek, daha çok güç

sahibi olmak gibi kadınca iktidar düşleri kuruyorlardı.

Bu amaca ulaşmak uğruna vücutlarını satan (ve de amaçlarına ulaşan) yani günahın ödüllendirdiği iki kadın, Moll Flanders ve Roxana, İngiliz roman geleneğinde kural değil istisnadırlar ve ne erkek ne de kadın yazarlar tarafından benimsenmişlerdir. Kadın yazarların kendilerini görmek istedikleri konum ve kendilerinde görmek istedikleri erdemler, kendisi de kadınca bir yazar olan richardson tarafından örneklendirilmiştir; "erdemin ödüllendirilmesi", yani "evlilik" formülüyle Erdem ödüllendirilmezse burjuva tragedyaları doğar. Burjuva tragedyalarının yapısı hep aynıdır. Aristokrat (ya da İngiltere'de toprak sahibi ya da fabrika sahibi üst sınıftan bir adamı) orta sınıftan bir kızı baştan çıkarır. Amacı evlenmek değildir. Gözü kızın erdeminde, yani bekaretindedir. Erkek için bir oyun olan bu baştan çıkarma, kız için her türlü fantaziyi içeren bir düştür. Gerçekleşmesi imkânsız bir cinsel ve toplumsal bağımsızlık düşü. Kız evi terkeder, bekaretini kaybeder, hamile kalır, çocuğunu ya ihmal sonucu ya da kasten öldürür ve sonunda kendisi de ölüme mahkum edilir. Burjuva tragedyaları her düzeyde, sınıf çatışması düzeyinde Marxist eleştirmenlerce, cinsel bastırma ve kokuların irdelenmesi düzeyinde psikolojik eleştiri tarafından enine boyuna incelenmiş romanlardır. (*Miss Sara Sampson, Emilia Galotti, Kindermörderin, Faustz* hatta *Tess*), *Clarissa*'nın da dahil edilebileceği bütün burjuva tragedyalarında, "sevgisiz" aristokrat Don Juan'ın "romans" kahramanı özellikleriyle gözleri kamaşıp, kendilerini onun verdiği hediyeler ve teklif ettiği "romantik" aşka kanarak bırakan genç kadınlar bu hatalarını yaşamlarıyla öderler; bir üst sınıfa (aristokratik) geçmek şöyle dursun kendi orta sınıf konumlarını da kaybederek tümüyle yoksullaşır, marjinalleşirler. Orta sınıftan bir kadın bir aristokrat zevk-ten düşkünü çapkın tarafından baştan çıkarılmasını anlatan orta sınıf tragedyaları bir yandan bir sınıfsal tragedyayı yansıtırken, ruh ve vücudun birbirine karışmasından ötürü oldukça karmaşık bir psikolojiyi de yansıtır; çünkü düşen bu orta sınıf kadınların öykülerinin iyi yazılmışlarında, lüks ve statü düşleri kadar bastırılmış cinsellik de düşüşlerinde önemli rol oynar. Aristokrat ten-düşkünü çapkın, bu mazbut orta sınıf kadınlarında "romans" özlemini harekete geçirirken onların bastırılmış cinselliğini de uyandırır, orta sınıfın emrettiği "cinselliksiz evlilik" kuralına onları başkaldırtır; ama cinselliği evlilik dışında teklif eder; bu da aşılması olanaksız bir açmazdır bu romanların kadın karakterleri için. Burjuva romanının kadın kahramanı, mükemmelliğin sembolü, ruhen, aklen ve vücutça saf ve temiz bir kadın kahramandır. Kendi kusursuzluğunun bekçisi olması beklenir ondan. Burjuva tragedyası öyküleri bu bekçilik üzerine kurulu öykülerdir.

Romans, kadınlara pornografinin erkeklere hitap ettiği gibi hitab eder. Yalnızken okunup zevk almak içindir. Ertelendikçe şiddetlenen (belki de ertelendiği için şiddetlenen) bir aşk, işi yalnızca aşık olmak olan, bu aşka olan köleliği ölçüsünde yüceltilmiş bir aşık, eşi görülmemiş güzellik ve mükemmeliyette bir kadın. Romansın öğeleri bunlardır. Boş vakte kavuşan, evin korumalı duvarlarında gelişimine tamamlanmış gibi bakılan orta sınıf ev kadının okuduğu malzeme de buydu; bu ev kadınlarının romana çevirmek üzere kullanacağı malzeme de bu. Ama roman kadının bu konumunu yansıtmak zorunda kalacaktır. Güzellik ve saflık artık onun varlığıyla eşan-

lamlı değil, romanslarda okuduğu ve erkek toplumunun da onayladığı biçimde onun da elde etmek, ya da elde tutmak için gayet sarfetmesi gereken erdemlerdir. Roman kadını, romans kadınından farklı olarak, bir bahçede ekili duramaz, erdemlerini *kazanmak* zorundadır. Her kazanım bir miktar hareket gerektirir. Roman kadını iyi döşenmiş salonlarda gezindiği sırada, kendi salonuna kavuşana kadar erdemini korumak zorundadır; ve bu o kadar kolay olmayabilir. Kadın kahramanın anne ve babası, çoklukla ya uzakta ya da yetersizdirler, kendini korumak için kendinden başka güvenecek kimsesi yoktur.

Clarissa evinin iyi döşenmiş salonundan çıktıktan sonra bu yolculuğu tamamlayamamış, aristokrat bir evden kötü bir eve kadar düşmüş ve sonunda erdemiyle birlikte yaşamını da yitirmiştir. Clarissa örnek bir genç kızken yanlışlardan ibret alması gereken bir kötü örneğe dönüşsün, orta sınıfın korumalı yaşamından korumasızlığa düşüşün öyküsüdür. Ama çok önemli bir sorun yüzünden, durup dururken değil. Clarissa kendisiyle evlenmek isteyen ve kendisine "koruma" ve "dört duvar" vaadeden Solmes'dan nefret etmektedir; bütün varlığıyla ondan tiksinmektedir. Evden bunun için kaçar, onun istediği, yakışıklı, bilgili, kültürlü Lovelace'ı islah edip onunla evlenmektir. Romans'daki kadına ne oldu? Hem evinden çık hem de kendi kusursuz erdeminden başka bir şey önemli değilken, o erdemi tehlikeye atacak şekilde bir adamın erdemiyle uğraş. Bu arayış tehlikelidir. Bu arayıştan örnek kadınlar değil ibret kadınlar çıkar; Moll Flanders gibi, Clarissa Harlowe gibi, Dr. Frankenstein annesi, korkunç yaratığın babaannesi Mary Shelley gibi.

Ailesi yoluyla ve burjuva yaşamının kurallarına uygun olarak Clarissa evde hapistir, evde tutulmaktadır, çünkü görevi iyi bir evlilik yapmak olan bir kız çocuğu iken başkaldırmış ve Solmes'u reddetmiştir. Bunun dışında bir tek kusuru, bir tek eksiği yoktur. Clarissa adı, *clarissima* sözcüğüyle (en ünlü) akrabadır; Clarissa da güzellikte ve erdemde en ünlüdür. Onun bu konumu Lovelace'ın iştahını kabartır. Lovelace aristokrat bir Don Juan'dır. Kadın ne denli soğuş, ne denli erdemli olursa, o denli çekici bir amaç olur (*Les Liaisons Dangereuses*). Burjuva Harlowe'ların gözbebeği, onuru, gururu olan bu "goncayı" koparmaya gelir Lovelace eve. Zaten Harlowe'lar her yönüyle onun yaşam anlayışının tersi, düşmanıdırlar, üstelik kendi sınıf üstünlüğünü tehdit eden bir düşman. Harlowe'lar kaba, küçük hesaplı, iki yüzlü, dindardırlar. Kendisinin yaşadığı zarif ve zevkli yaşama karşı çalışma ve biriktirmeye inanırlar. Kadın konusunda siniktir Lovelace, hiçbir kadının gerçek erdem sahibi olmadığını düşünür, Clarissa'nın da ailesinin yapay erdemliliği gibi gösterişçi bir erdemliliği olduğunu düşünür; onun işi de zaten bu peçeyi düşürmektir. Burada Clarissa'nın hatası yerini terketmek olur, Solmes'dan kaçmakla kalmayıp bu adamı ıslah edeceğine inanmak olur, bir kadın olarak yerini terketmiş, baba evinden koca evine gideceği yerde, ünlü bir çapkının peşinden gitmiştir. Bunu hayatıyla öder.

Evden onu Lovelace çıkarır. Clarissa'yı başka bir yere götürüp ailesi onunla barışıp Solmes'la evlenmesinden ısrar etmekten vazgeçinceye kadar saklanmasına yardım etmeye söz vermiştir. Gene de Clarissa son dakikada pişman

olur ama Holmes onu kandırır. Bir kere baba evini terkedince bu kez koca evi olmayan başka evlerde (ki bunlardan birine kötü şöhretli bir ev de dahildir) kendini Lovelace'dan korunmaya çalışır. Lovelace sonunda onu bayıltarak tecavüz eder, ama bu da ünlü bir çapkın için acınası bir zaferdir. Lovelace ondan sonra pişman olur ve evini Clarissa'ya o evin kadını olması için açar, ama Clarissa için herşey kaybedilmiştir; Tanrı'nın evine varmak üzere bütün evlerden kaçar.

Ev, Jane Austen'ın aklı başında, hanım hanımcık, terbiyeli romanlarının da, Mrs. Ann Radcliffe'in olmadık dehşetlerle dolu Gotik roman dediğimiz korku romanlarının da en merkezi metaforudur. Ama Gotik romanda daha güçlü bir simgedir, çünkü Gotik romanda daha şiddetli duygular, daha doğrusu duygusallıklarla bezenmiştir. Gotik romanının şatoları içlerinde kötülüğü barındırır; bu kötü güçler bu görkemle şatoların ücra kovuklarında, uzun yıllar kullanılmamış kilitli odalarında, tavanarasında, karanlık dehlizlerinde saklanır. Doğal güçlerden korunmak üzere buraya sığınan genç kadınlar, (yağmur, fırtına, açlık, kimsesizlik) doğaüstü kötü güçlere tutsak olurlar. Şatoların karanlık dehlizleri sanki kişiliğin karanlık derinlikleri, günışığından gizlenen bilinçaltıdır. Her ne kadar Gotik romanlarda olay örgüsü sanki bu şatoların kadın kahramanı tehdit eden unsurlarından oluşuyor gibi görünürse de -yüzeyde- artık biliyoruz ki (Gaston Bachelard ve diğerleri sayesinde) bu şatolar arasında kadın kahramanın simgesidirler, kadın kahramanı temsil ederler, onların metaforlarıdır. Şatoya sığınan kadın evden çıkmış kadındır; yani emniyet içinde evde koparılmayı bekleyen romans gülü değildir; şato onun denenmemiş kişiliğinin karanlıklarıdır; evden çıkan kadın gelişeceğine göre, bu büyümede kendisini bekleyen tehlikelerdir. Sığındığı yer ne baba evidir, ne de koca evi, kendi zihnidir ve bu zihin, evden ilk çıkan, ilk mekân terkeden korunmalı gül için doğal olarak bir korku, bir dehşet mekânıdır. Gotik şatoda kadın korunmasız, yalnız ve en önemlisi doğaüstü kötü güçlerin karşısındadır. O zaman Gotik roman mekânının, kadının kendisine yeni bir yer ararken duyduğu korkuyu barındıran bir mekân olduğunu düşünebiliriz. Bu korkunun da, somut bir çevreden çok, kendinden kaynakladığını da belki iddia edebiliriz. Kendi gizli özlemlerinden, bastırılmış duygularından, başarısızlık korkusundan, evlilik korkusundan, hatta çocuk doğurma korkusundan. Bu korkular son derece gerçekti. Örneğin çocuk doğurma korkusu. Evlilik dışı olursa zaten kadının sonu demekti ama evlilik içinde olunca da bitmez tükenmez hamileliklerin biri değilse öbürü, ya çocuğun ölü doğması, ya da annenin ölümüyle sonuçlanıyordu.

Frankenstein'ın yazarı Mary Shelley'in babası William Godwin ünlü radikal, anarşist yazar ve felsefeci, annesi Mary Wollestonecraft ise *Kadın Haklarının Savunusu* adlı kitabın sahibi, en az kocası kadar radikal ve gelenek dışı bir kadındı. (Wollestonecraft soyadındaki stone(taş) craft(beceri) ve Frankenstein sözcüğündeki stein(tas) ın tekrarına dikkat.) Mary Wollestonecraft, yani Mary Shelley'in annesi onu doğururken öldü. Daha sonra Mary'nin yarımakıllı üvey kızkardeşi (Mary Wollestonecraft'in daha önceki evliliğinden olan kızı) Fanny Imlay intihar etti. Mary son derece serbest düşünceli bir evde büyüdü. Babasının hayranı olan şair Percy Byshe Shelley evlerine gelip giderken birbirlerine aşık oldular ve Mary kendisinden yaşça çok büyük Shelley'le evden kaçtı. Ne ka-

dar serbest düşünceli olursa olsun, babası William Godwin bu işi kendi kızı yapınca onlara darıldı ve bir süre küstü. Çünkü Shelley evliydi ve bu durumu olgunlukla kabul eder gibi görünen karısı Harriet intihar etmişti. Üstelik Harriet intihar ettiğinde Shelley'den hamileydi. Mary ve Shelley, Harriet'in ölümünden sonra evlendiler, ama Mary'nin ilk çocuğu doğduktan kısa bir süre öldü. Shelley'le yaşadığı yıllarda sürekli hamile olduğu halde ancak bir çocuğu yaşadı.

Frankenstein'ın konusu Dr. Frankenstein adlı bir bilim adamının yarattığı canavarın onun bütün sevdiklerini öldürmesidir. Bu denli ölümle içice yaşamış bir kadının yakın çevresinin tek tek ölmesi hakkında bir roman yazması doğal da bu ölümlere neden olan "canavar" kimdir? Bu soru 1970'den başlayarak, özellikle feminist eleştirinin irdelediği bir konu oldu ve birçok yorum ortaya atıldı. Bu yorumlar arasında en benimseneni "canavar"ın Mary Shelley'in korkusunu ve suçluluk duygusunu temsil ettiğine ilişkin olanıdır. Özellikle Harriet'in ölümünden duyduğu suçluluğun çocuklarının ölümüyle cezalandırıldığı duygusuna kapıldığı söylenmiştir. "Canavar" Mary Shelley'in cezasıdır; yargılayan ve intikam alan vicdanıdır. Canavarın yaratıcısı Dr. Frankenstein'a karşı kendini savunduğu pasajlar da bunu doğrular gibidir. Canavar Frankenstein'ı beceriksizlikle suçlar, çirkin bir adam yaratmıştır, bu çirkin adam herkesi dehşete düşürdüğü için sevilmemekte, o ne denli insanlara yaklaşıp iyilik etmek isterse istesin insanlar ondan korkup kaçmakta ve daha da kötüsü onun iyilik çabalarına şiddetle karşılık vermektedirler. Canavar, Frankenstein'ı sorumsuzlukla da suçlar, çünkü deneyi böyle bir fiyaskoyla sonuçlanınca Frankenstein canavarı terkeder, onu sevgisiz, şiddet dolu bir dünyaya salar ve unutmaya çalışır. Canavarın kendini unutturmamak ve çektiği acının öcünü almak için işlediği cinayetler hep yaratıcısına bu temel suçu, beceriksizlik ve sorumsuzluğunu hatırlatmak içindir.

1970'lerden beri diğer bir yorum da Frankenstein'ın ilk bilim kurgu romanlarından olduğudur. Ama bence bu romanda bilim kurguya pek uymayan nitelikler var. Bir kez Dr. Frankenstein öyle başarılı ve çok bilgili bir bilim adamı değildir. Örneğin bir Faust hiç değildir. Kendi kendine bir takım şeyler okuyarak epeyce yanlış yönlenmiş, gittiği üniversitede bir hocasının etkisinde önüne geçilmez bir meraka kapılarak bu insan yaratma, ya da yaratı deneyine girişmiştir. Bilim kurgu romanlarında gördüğümüz uzun eğitim, teknolojik birikim, deney ve beceriden yoksundur. Zaten canavar canlandığı anda ilk farkettiği de bu işi nasıl yüzüne gözüne bulaştırdığıdır. Canavarının kuvvetli ve güzel olmasını istemiştir, ama canavar yalnızca kuvvetli olmuş, buna karşılık ortaya akıl almayacak kadar çirkin bir yaratık çıkmıştır. Dr. Frankenstein bu beceriksizliği karşısında ne yapar? Daha canavarın canlandığı ilk gece yatar bir güzel uyur, bu herşeyi unutmak istediğinden kaynaklanan bir kaçış uykusudur ve canavar da böylece dünyayı serbestçe dolaşmaya başlar. Ama ne dolaşma? Bütün Avrupa'yı dolaşır, bu da yetmez Kuzey Kutbuna varır. Bu bilimsel deney, diğer bilim kurgu romanlarında gördüğümüz örgütlü planlamadan da yoksundur; Frankenstein'ın bilim adamlığı da zaten canavarın yaratı fiyaskosundan sonra sona erer, ondan sonra yarı hasta bir adamdır artık, bırakın bilimsel uğraşını sürdürmeyi, tek sayfa okuduğuna bile rastlamayız. Bundan sonra onun işi ya-

rattığı canavarın verdiği zararı çaresizce (gene sık sık uyuyarak) izlemektir. Bana sorarsanız Dr. Frankenstein'ın "doktorluğu" kuşkuludur. Geçtiği eğitim çağında bir erkeğin gördüğü eğitimden çok bir kadının evde gördüğü eğitim gibidir, sistemsizdir, eline ne geçirirse okur; sonradan üniversiteye gider gerçi ama orada da bilimin derinliklerine dalacağına bu yaratı saplantısına dalar. Diyeceğim şu: Yaratıcı kadın, yirminci yüzyılın başında hâlâ erkek kardeşlerinin gördüğü eğitimden yoksundu. Bu en seçkin ailelerde bile böyleydi. (Örneği Virginia Wollf bundan çok şikayet etmiştir.) Ve bu kadın, eğer bir şey ortaya koyacaksa, bu yapıt, erkek dünyasınca değerlendirilmek zorundaydı. İşini ciddiye alan romancı kadınlar belki de bu yüzden hep isimlerini gizlemişlerdir. Frankenstein'ın da ilk baskısı anonimdir. Kitap, Mary Shelley'i yazmaya teşvik eden kocası Shelley'in çabalarıyla basılmıştır. Basıldıktan sonra da, aynı Dr. Frankenstein'ın canavarı gibi sevilmemiş, çok acımasız eleştiriler almıştır. Fanny Burney ilk kitabı beğenildikten sonra kendi adıyla ortaya çıkabildi, ama Mary Shelley Frankenstein'dan sonra bir kaç kısa roman dışında bir şey yazamadı.

Roman yazmak kadın için "beceriksizlikten, fiyaskodan" korkutan bir yaratıcılık olmanın yanısıra bir de yerini terketmeydi. Baba evinde kalıp (yani Jane Austin gibi evde kalıp) roman yazmak da bir çeşit yerini terketmektir. Yaratıyla erkekler dünyasına çıkmak, onların yargılarına kendini açmak, korumasız beklemek demektir. Bu yerini terkedişde beğenilmemek, reddedilmek, kötü ün kazanmak (Clarissa'nın trajedisi) korkuları barınır. Şimdi Dr. Frankenstein'ın canavarının ne denli "yersiz" olduğuna bakalım.

Dr. Frankenstein yarattığı canavarı görüp de dehşete düşünce derin bir uykuya dalar. Canavar da evi terkedip dünyayı dolaşmaya başlar. Herşeyi bakarak öğrenmek zorundadır. Yaratıcısına karşı kendini savunduğu uzun bir konuşmada bu öğrenme sürecinin acılarını anlatır. Önce insanlara bakıp onlar gibi davranmayı, sonra konuşmayı ve nihayet okuyup yazmayı öğrenir. Bu yaratığın dili yoktur, yaratıcısı onu dünyaya dilsiz sürmüştür. Aynı kadın romancının erkek egemenliğinde olan edebi gelenekte bir anlamda dilsiz, bir anlamda okur yazar olmaması gibi. Sonra canavar kendine bir çatı arar ve bulur. Ama girdiği bu kovukta toplum dışıdır, hiç bir yere ait değildir, komşu ailenin yaşamını içi titreyerek izler, kovuğunda saklanarak onlarla tanışmak, onlardan biri olmak üzere hazırlar kendini. Korku ve heyecan doludur. Sonunda hazır olduğunu hisseder ve eve gider. Diz çökerek kabu edilmek üzere yalvarır; ama tiksintiyle kovulur. Daha bu reddedilişin şokundan kurtulmadan boğulmakta olan bir kızı kendi yaşamını tehlikeye atarak kurtarır, ama ödüllü kızın babasının tüfeğinden çıkan bir kurşun olacaktır. İşte bundan sonra canavarın intikamı ve cinayetleri başlar. Canavar serbestçe dolaşır, kah yaratıcısının adımlarını izler, kah orada burada saklanır, kendisini yadsıyan yaşamı gizlice gözetler. Çatı ve sevgi arayışı, baba evinden koca evine geçmenin ötesinde bir şey yapmak isteyen kadının, yaratıcı kadının arayışıdır; Frankenstein'ın canavarı, onun yaratısıdır, korkan, korkutan, fiyasko olması halinde düyaya yayacağı kötülüğün yaratıcıya bir ceza olarak geri dönecek yaratısıdır.

Feminizm Açısından *Sekizinci Günah* ve *Bir Cinayet Romanı*

*Dilek Doltaş**

Feminizm kadın sorunlarına eğilen, kadının toplum içinde dışlanışını, aşağılanışını, ezilişini ve kendine yabancılaştırılmasını sergileyen, inceleyen, tartışan ya da en azından bu tavırların bilincinde olan bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Feminizmin öncüsü Simon de Beauvoir 1949'da yayınlanan ve *İkinci Seks* adını verdiği kitabında, ataerkil toplumlarda kadının nasıl erkeğe göre, yani normal kabul edilen cinse göre "başka", eksik, edilgen, sorumsuz çekingen ve duygusal olarak tanımlandığını anlatır. Toplumiçi ilişkiler de bu gelenekleşmiş önyargılarca düzenlendiğinde Simon de Beauvoir'a göre en bağımsız kadın bile bu tür çarpık görüşlerin etkisinde kalır ve bilinçli veya bilinçsiz kendini kötü bir kısır döngünün içinde bulur. Simon de Beauvoir kitabında "insan kadın doğmaz, kadın olur," derken kadın ve erkek kavramlarının ataerkil toplumlarda fizyolojik değil toplumsal nitelikli olduğunu açıklamak ister.

Bu yazımda Tomris Uyar'ın *Sekizinci Günah*'ı ile Pınar Kür'ün *Bir Cinayet Romanı*'nı, Simon de Beauvoir'dan günümüze dek büyük bir hızla gelişen ve Batı düşününde devrim yaratan Feminist kuramları göz önünde bulundurarak tartışacağım. Önce bu yapıtların kadın sorunlarını nasıl ve ne ölçüde yansıttıklarını metinleri inceleyerek anlatacağım, sonra yazarların görüşlerinin hangi kuramlarla açıklanabileceğini, kuramları da özetliyerek göstermeye çalışacağım.

Uyar'ın *Sekizinci Günah*'ı 1990'da yayınlanmıştır ve sekiz öyküden oluşur. Bunlardan "Kişisel Sorgulamalar", "Kelepir", "Dondurma" ve "Yapayalnız Bir Gök"ün baş kahramanları ya da önemli kişileri kadındır. "Kişisel Sorgulamalar" baştan sona, evlenmemiş bir kadının yeni taşınan bir komşusuyla sürdürdüğü monoloğudur. Bu monologda kadının yatılı bir kız lisesini bitirdiği, yıllardır amcasının evinde oturduğu, okumayı ve yemek pişirmeyi sevdiği, tutuculuğu, kendi kendini aldatışı ve kendine itiraf edemediği yalnızlığı kahramanın ağzından, ince çizgilerle anlatılır. Kadının toplumdaki yeriyle ilgili içinde yaşadığı ataerkil

* Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi.

toplumun önyargılarını bütünüyle kendine mal eden kahramanımız, çalışma ve sosyal yaşam alanı olarak evi kendinin doğal mekanı olarak görür, dış dünyaya açılmaz, içgüdüsel duygu ve isteklerine kulak vermez, onları bütünüyle bastırır, dolayısıyla ne kendinin ne de başkalarının gerçek duygu ve düşüncelerini anlayabilir. "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanının bu durumu, Gayle Rubin ve Michelle Rosaldo gibi antropologların ataerkil toplumlarla ilgili savlarını büyük ölçüde doğrular. Rosaldo ve Rubin'e göre ataerkil toplumlardaki sekse dayalı iş ve sosyal mekan ayrımlarının sonucu kadın eve kapatılır ve hem sosyopolitik hem de ekonomik yönden erkeğe bağımlı kılınır. Ayrıca evdışı alanlarda çalişan, iş güçlerini paraya dönüştürebilen erkekler, toplumda kendi çıkarları doğrultusunda düzenler kurar, değer sistemleri geliştirirler. Erkeklerin düzeninde ise kadınlar ezilir, aşağılanır ve kendilerini kabul ettirebilmek için doğalarını reddetmeye, "evcilleşmeye" zorlanırlar. "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanı da böyle evcilleşmiş, evcilleşirken kendine yabancı erkek düzenini en kuralcı biçimde benimsemiş bir kadındır. Uyar, onun çevresinden kopukluğunun, yalnızlığının ve bilincinde olmadığı mutsuzluğunun kaynağının yapısına ters düşen bu kurallar ve değerler olduğunu, kahramanın konuşmasındaki çelişkileri belirgin biçimde ortaya koyarak sergiler. Nedenini bilmediği ancak uymak zorunda kaldığı kurallara sarılan birçok kişi gibi bu öykünün kahramanı da sürekli savunmacı bir tutum sergiler ve en iyiyi, en doğruyu kendinin bildiğine inanır. Tersini kabul etmek o güne kadarki yaşamının boşa gittiğini kabullenmek demektir. Bir yıl önce evlenip evden giden amcısının küçük kızından komşuya söz ederken şöyle der:

> *"Ben hayır, hiç. Bir erkeğe köle olamam. Değişen bir çağda yaşıyoruz. İlişkiler bozuluyor, üstüne ne kadar titreseniz de. Hem benim mutfağım var, kitaplarım var, yetiyor. Evimin kadınıyım."* (s.8)

Okur bilir ki ne ev ne de mutfak onundur. Kendini bu konularda aldatan kadının evlenmeyi, dış dünyaya açılmayı ya da ev dışı bir işte çalışmayı isteyip istememe konularında da kendini aldatması mümkündür. O ataerkil aile düzenini ve değerler sistemini ne pahasına olursa olsun benimsemiştir. İş ve sosyal yaşam alanı kesinlikle evdir. İnsan ilişkilerinin üstüne titremek, dış dünyadan kopuk yaşamak onun için artık doğaldır. Her ne kadar "değişen bir çağda yaşıyoruz" derse de onun yaşamında ve görüşlerinde bir şey değişmez. Bir ölçüde kendisi bile bunun farkındadır; komşuya "Ben sanki doğduğum günden bu yana aynı yaştayım. Eski terbiye ne olsa," diye kendi durumunu açıklar. "Eski terbiye," "eski komşuluk ilişkileri," eskiden "kaynatılan reçeller," "eski eşya," eski olan hemen her şey onun için iyidir. Bir yandan "yeniliklere ayak uydurmak gerek," (s.10) derken öbür yandan yeniliklere ayak uydurarak eski evini ve yaşam biçimini değiştiren amcasını ve sevgilisi sandığı sekreter kızın geleneksel olmayan, dışa dönük davranışlarını ve "süslü-püslü" giyinişini eleştirir. Bir yandan yengesinin amcası tarafından terk edilmeyi hak etmediğini söyler ve düzeni bozan amcasına kırıldığını anlatır öbür yandan, sanki amcasına yengesini bir başka kadın için bırakmasından dolayı değil de, onun kabullenebileceği türde, "genç, çekici kadınlardan biri," (s.11) ya da "daha gör-

gülü, daha olgun bir kadın"la birlikte olmadığı için kızıyormuş gibi konuşur. Dahası sürekli olarak aklıyla yaşamın "ayrıntılarını yerli yerine oturttuğunu" (s.9) ve amcasıyla ilgili "hep tetikte," olduğunu öne sürer oysa yıllarca aynı evde yaşadığı amcasının doyumsuzluğunu ve huzursuzluğunu hiç fark bile etmez. Kendini sorgulamayı hiç denemez. Zaten kadın olarak doğduğu günden beri ona öğretilen kendini tanımak, araştırmak, sorgulamak değil "evcilleşmek," yani erkek dünyasının geleneklerine uymak, kendini baskı ve kontrol altında tutmak, denileni yapmak, yalnızlığa ve hizmet vermeye alışmaktır. Bunu yaptığı için, bu şekilde düşündüğü için kendini akıllı, sorumlu, haklı, böyle hareket etmeyen yengesini ve sekreter kızı ise "basit," görgüsüz, amcasını da "nankör" olarak tanımlar.

"Dondurma"nın kahramanı Seniha, "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanına birçok yönden çok benzer. Seniha da erkek toplumunun değer ve beklentilerini benimsemiş, kendini eve kapatmış, duygu ve isteklerini sürekli baskı ve kontrol altında tutmuş, bu yüzden doğal ve anlamlı ilişkiler kuramamış, yapay, uyumsuz, kendi kendine yabancı, yaşamının boşluğu ve anlamsızlığıyla karşılaşmaktansa kendini aldatmayı yeğleyen bir kadındır. İnsanlarla rahat ilişki kuran yazar arkadaşı Sumru'nun davranışlarını kocası Kazım'ın onaylamasına kızar. Kadınlar için çizilen cinsel kişilikte rahatlığa yer yoktur. Seniha bunu şöyle anlatır:

> *"İyi ama rahatlığın da bir sınırı var. Bir kadın, eğer kadınsa, bir yuva özler, bahçesiyle uğraşmak, evini pırıl pırıl etmek sabahları, çarba pişirmek akşamları, ister. Bu duyguları tatmamak bir eksikliktir. Hem ne demek bana ne? İnsan, yakın arkadaşlarının yükselmesini istemez mi? Ayrıca, her gün, gazetelerde yalnız yaşayan kadınların başlarına neler geldiğini okuyoruz. Kurallara uymanın bedelini ödüyorlar zavallılar. Yine de insanlık gereği onlara acıyoruz, onlar adına hicap duyuyoruz. Oysa evlerinde uslu otursalar, başlarına hiçbir şey gelmeyecek. Benim geliyor mu?"* (s.23-4)

Seniha yalnız "uslu" oturmayı öğrenmemiş, aynı zamanda "uslu" oturmayan, bir başka deyişle bağımsız yaşayan, ev dışında yaşamı olan kadınların, erkeklerce rahatsız edilmelerinin, belki ırzlarına geçilmesinin, öldürülmelerinin bile "kurallara uymadıkları" için kendi suçları olduğuna da inandırılmıştır. Seniha'ya göre kadınların yaşam alanı ev olmalıdır. Cinslerinin istekleri, beklentileri de zaten bu doğrultudadır. Kadın cinsiyetine göre davranmalı, cinsinin duygularını dile getirmelidir, tıpkı Seniha gibi. Ancak Seniha toplumun erkek toplumu olduğunun, kadının cinsiyetinin, duygularının ve beklentilerinin de erkeğin değerleri ve çıkarları doğrultusunda tanımlandığının farkında değildir. "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanı gibi o da kendini sürekli baskı altında tutar, çok ölçülüdür ve yaşamını kurallar üzerine kurar. Yine "Kişisel Sorgulamalar"daki kadın gibi ne çevresine ve kendisine yabancılaştığının bilincindedir ne de kendi kendisini sorgular. Kocası evi terkettiğinde ne kendisine beklediği yakınlığı göstermeyen yakınlarının davranışlarını anlar ne de onların davranışlarının nedenlerini ve kocasının onu niçin terk ettiğini öğrenmeye çalışır. Dahası iyilik yaptığı kapıcı kızlarının kendini niçin aldattıklarını bile araştırmaz. Yapay yaşa-

mın gerçek yaşam, kural dışı olmanın yanlış davranış, kuralları kıranlara hoş görüyle bakanların da haksız olduklarından emindir. Dolayısıyla Seniha'nın araştıracağı, başka türü davrananlardan öğreneceği bir şey yoktur. Özetle Tomris Uyar'ın bu iki öyküsünden çıkan sonuç, birçok kadının erkeklerden bile daha tutucu olmasının nedeninin kadınların doğdukları günden itibaren yaşamlarını kural ve baskı üzerine kurmak durumunda olmalarıdır diyebiliriz. Toplumla uyum sağlama, ya da Gayle Rubin'in deyişiyle "evcilleşme," sürecinde ne istediklerini araştırmaları için kendilerine izin verilmeyen, bu yüzden kendi duygu ve beklentilerini belirleyemeyen kadınların bazıları için kural, bir yaşam biçimi olmaktan çıkıp yaşamın kendisi olmaya başlar. O durumda bir kadının kuralı sorgulaması, o güne kadar kendisine mal ettirilen bütün değerleri, duyguları, yaşamı sorgulaması demektir. Bu kadın açısından belki altından kalkamıyacağı kadar acı, hayal kırıcı ve umutsuz bir deneyim olacaktır. Bundan bilinçli ya da bilinçsizce korkan birçok kadın kendini aldatmayı, çelişkiler içinde yaşamıyı yeğler.

Tomris Uyar'ın *Sekizinci Günah*'ında, aynı duruma farklı tepki gösteren ancak yine yalnız, yine uyumsuz ve kendi kendisine yine yabancı bir başka kadın tipi daha görürüz. "Kelepir"in kadın kahramanıyla "Yapayalnız Bir Gök"ün kahramanı Füsun, Seniha ile "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanından çok farklı karaktere sahip kişilerdir. Her ikisi de toplumla uyum sağlayamamalarının sonucunda kendilerini aldatma yerine içlerine kapanma yolunu seçmişlerdir. Onlar toplumla aşağı yukarı bütün ilişkilerini koparmışlardır. Füsun evde kendisine düşen görevleri olabildiğince yerine getirir ancak kendi evlilik yıldönümü kutlamasına bile katılmaz, odasından çıkmaz. "Kelepir"in kahramanı ise kendisini yatağına mahkum etmiştir, düşleriyle yaşar. Öykülerden bu iki kadının, evlenerek toplumun kadınlardan beklediği "evinin kadını olma," "yuva özlemi" çekme istek ve duygularını kendilerine mal etmeye uğraştıklarını, toplumun ve ailelerinin onayladıkları kişilerle evlendiklerini anlarız. "Kelepir"deki kocanın evlenmeden önce kayınpederinin antikacı dükkanında çalıştığı ve kayınpederce damatlığa uygun bulunduğu, kocanın düşüncelerinde dile getirilir. Ona göre kayınpederin görüşü doğru ve iyidir.

> *"Kayınpeder, gönül adamı. "Delikanlı istikbal vadediyor. Hırslı, azimli. Evet, bizim defterleri tutuyor ama aslında antikaya düşkün, şaşılacak bir sezgisi var."* (s.18)

Böyle düşünen baba kızını muhasebecisiyle evlendirir. Kızın duyguları, beklentileri araştırılmaz. Zaten doğuşundan beri erkeklerin dünyasında, onların değerleriyle hareket etmeye şartlandırılmış kızın farklı davranması, karşı çıkması çok zordur. Füsun'un kocası Doğan Bey de politik ve parasal yönden güçlü, toplumun gözünde iyi bir koca adayıdır. Ancak ne Doğan Bey ne de antikacı koca karılarıyla iletişim kurmak ve onları anlamak için çaba gösterirler. Ayrıca bilinçli ya da bilinçsiz olarak karılarıyla birlikte ortak bir duygu ve amaç oluşturmaya da çalışmazlar. Kendi dillerini, beklentilerini karılarının benimsenmesini isterler. Eşlerinin para ve iş üzerine kurulmuş dünyası ise bu kadınlara yabancıdır. "Kelepir"de, bir akşam önce gördüğü düşü kocasıyla paylaşmak, ona

korkularını, duygularını anlatmak isteyen kadın kahramana karşı kocasının tavrının çok ters ve yüzeysel olduğunu görürüz. Koca işine giderken şöyle düşünür:

> *"Ne istiyor bu kadın, anlaşılmıyor.*
>
> *Saçma sapan düşler anlatarak sabahın içine etti. Geciktirdi yine.*
>
> *Sorula sorula artık kanıksanmış, işçi boşalmış, sıradan nasılsına dönüşmüş bir soru: Ne istiyor? Beklenen yanıt, "İyiyim." Günlük hayhuy içinde. Her sorduğunda gerçek yanıtı beklersen zaman kalmaz öbür şeylere."* (s.17)

Doğan Bey antikacıdan çok daha bencil ve hep kendisiyle meşguldür. Onun için karısı Füsun silahları, resimleri gibi, sahip olmaktan mutluluk duyduğu bir varlıktır. Evlilik yıldönümlerini kutlamak için verilen yemeğe karısının katılmaması onu yalnızca, zaman zaman pot kırmasına yol açtığı ve servisin ve toplantının istediği düzende yürümemesine neden olduğu için üzer. Yemek sırasında karısının şerefine kadehini kaldırırken onun toplantının başından beri odada olmadığının farkına bile varmaz.

> *Evet, evliliğimizin onuncu yılını kutluyoruz bu gece. Sizleri aramızda görmekten çok mutluyuz dostlar. Kadehimi sevgili eşime, beni baştan beri destekleyen, bugünkü başarıma ulaşmamı sağlayan Füsun'a kaldırıyorum!*
>
> *Konuklar, kadehlerini kaldırıp başlarını çevirdiler ama Füsun hanım yoktu, iskemlesi boştu. Doğan bey, böyle önemli bir zamanlama yanlışı yapmasına bozuldu, Füsun'un sofrada olmadığını farketmemişti bile. Rezalet!"* (s.35-26)

Böylece Füsun'un sofrada olmaması "zamanlama yanlışlarına" neden olur. "Füsun yardım etmedi mi, aksaklıkların ardı arkası kesilmez, çiftleri yanyana oturtayım derken birbirlerinden çok uzağa oturtur" (s.37). Bir başka deyişle, Doğan Bey için, Füsun neden içine kapanmıştır, onun ve dostlarının arasına neden katılmak istemez, neden mutsuzdur, üzerinde durulmaya değmeyen konulardır. O kendi iş ve politik dünyasının dili ve değerleriyle yaşarken, kendi duygularına ters bir yaşam biçimi sürme durumunda bırakılan karısının bölünmüş, yalnız ve mutsuz yaşamını anlamaya çalışmaz. Füsun ise, "Kelepir"in kadın kahramanı gibi, kocasının ve erkek dünyasının değerlerini sorgulamaz, onlara karşı çıkmaz. Yıldönümü yemeğine katılmaması bile, ne onun için, ne de kocası için bir meydan okuma değildir. Öykünün sonunda Füsun çevresini anlayamadığını ve onunla uyum sağlayamadığını kocasının yeğenine şöyle anlatır: "Sen de mi değiştin yoksa. Çevremdeki herkes hızla değişiyor, kimseyi tanıyamıyorum" (s.46). Sonuç olarak bu düzende hayatını sürdüremediği için, "ölümünü doğru dürüst yaşamak" (s.48) ister.

"Kelepir"in kadın kahramanı da Füsun'unkine benzer duygular içindedir. Öyküde gördüğü düşü kocasına anlatırken toplumla uyum sağlayamamasından dolayı kendi kendini nasıl suçladığını, duygularını ve endişelerini çevresine nasıl bir türlü aktaramadığını ve bundan dolayı duyduğu çaresizliği görür, anlarız.

Düşünde gittiği davete kocası katılmamıştır. "Belki sen de giyimime artık özen göstermediğim için -hep söylüyorsun- gelmemişsin bu çağrıya, değil mi?" (s.15) diye sorar kocasına. Ondan sonra Freud'un düş analizlerine malzeme olabilecek nitelikteki karabasanını anlatır.

> *"...kuduz değil o. Dinlemiyor beni. Evet bir ceza bu. Ama ne yapmamanın cezası, bir bilsem. Çünkü sesim çıkmaz oluyor birdenbire, morköpeği sürüyüp götürüyorlar. Elimden hiçbir şey gelmiyor. Bahçeyi çevreleyen beton duvarları o anda görüyorum."* (s.16)

Sesini çıkaramayan, neyi yanlış yaptığını daha doğrusu tümüyle edilgen olan yaşamında "yapmadığı" neyin yalnız olduğunu anlayamayan kadın kendini bütünüyle kıstırılmış, "beton duvarlarla çevrilmiş" ve çaresiz hisseder. Böylece her iki kadının da, kendilerinin olmayan bir yaşam biçimini, duygu ve beklentileri benimsemek zorunda bırakıldıklarını görürüz. Onlar Seniha ve "Kişisel Sorgulamalar"ın kahramanı gibi bu yabancı dünya ile özdeşleşemediklerinden yapay kurallara sarılarak kendini aldatmazlar. Hep kendi hayatlarını yaşayamadan, çaresizlik, umutsuzluk ve yalnızlık içinde varlıklarını sürdürürler. Yalnızlık ve çevreyle uyum sağlayamamak bu dört öykünün kadın kahramanlarının paylaştıkları ortak sorunlardır. Tomris Uyar'a göre belki de bu duygular ve onlara neden olan durum, bilinçlenmesine fırsat verilmeden erkek dünyasında yaşamaya zorlanan kadının kaderidir. Öykülerden çıkan sonuç ise kadınların duygu ve isteklerinin temelde erkeklerinkinden başka olduğudur diyebiliriz. Uyar, bu öykülerde, seks ayrımcılığı ve kadınların ezilmesi konularına Fransız feministler Luce Irigaray ile Hélène Cixous gibi yaklaşır. Irigaray ve Cixous kadın erkek eşitliğini değil farklılığını savunurlar. Onlara göre eşitlik, kadının erkeğe benzediğini kabul etmek, ona erkekle aynı düzeyde ve aynı biçimde olanaklar sağlamak demektir. Kadın ise gerek fizyolojik gerek duygusal açıdan erkekten farklıdır. Dolayısıyla onun duyguları, beklentileri, amacı, özlediği yaşam biçimi erkeğinkinden başkadır. Irigaray ve Cixous, feministlerin amacının, kadınların kendi yapılarıyla uyumlu yaşam biçimlerini, dillerini ve düşünce tarzlarını araştırmak, geliştirmek ve bütün bunların geçerliliğinin erkek toplumlarınca da kabul edilmesine çaba göstermek olduğuna inanırlar. Uyar da öykülerinde, kadın erkek eşitliğini değil de kadınların erkek dünyasında yaşamasından doğan sorunlarını ele alarak, Irigaray ve Cixous gibi, kadınların "başkalığının" kabul edilmesiyle seks ayrımcılığının ortadan kalkacağı görüşünde olduğu izlenimini verir.

Pınar Kür'ün *Bir Cinayet Romanı* 1989 yılında yayınlanmıştır. Romanın konusu özetle, onbir yaşında, henüz ilkokuldayken, onyedi yaşında bir lise öğrencisi olan matematik hocası ve sevgilisi Levent Caner tarafından ırzına geçilen, sonra herhalde şikayetçi olmasını önlemek, onu korkutmak amacıyla, Levent'in üç arkadaşının da tecavüzüne uğrayan yazar Akın Erkan'ın yirmisekiz yıl sonra, Levent'ten intikam alışıdır. *Bir Cinayet Romanı*'nın beş kadın kahramanından biri olan Akın Erkan öyküye göre, yazılması planlanan romanın da sözde yazarıdır. Pınar Kür'ün öbür dört kadın kahramanı ise Yıldız Gerçel, Yeşim Erses, Eser Caner ve Yasemin'dir. Akın Erkan'ın, romanında rol almaya ikna ettiği Levent Caner, Yıldız Gerçel ve Emin Köklü, bütün duygu ve düşün-

celerini tutmaya başladıkları günceye aktarırlar.

Sosyal sınıf ve ekonomik olanaklar açısından, matematik profesörü Emin Köklü ile Eser Caner, Yıldız Gerçel ve Yasemin aşağı yukarı aynı gruba girerler. Levent Caner ile sekreter Yeşim'in ve kadın yazar Akın Erkan'ın geldikleri aileler, sosyo-ekonomik yönden daha mütevazidir. Ancak romanın başladığı noktada Levent Caner, patronunun kızı Eser ile evlenerek sınıf değiştirmiştir. Akın Erkan ise ünlü ve saygın bir yazar konumundadır. Yeşim, sosyal durumu, işi ve ekonomik olanakları gözönünde bulundurulduğunda, diğerlerinden halen daha aşağıdadır. Emin Köklü'nün yardımıyla cinayetleri çözmeye çalışan emniyet görevlisi Haydar Bilir, hiçbir kadınla ilişkisi olmayan, hiçbirini tanımayan, sıradan bir dedektif, bir halk adamıdır. Öyle bir adamın kadınlara karşı takındığı önyargılı, "maşist" tutum yoluyla Pınar Kür, geniş halk kitlelerinin kadına nasıl baktıklarını, onu nasıl yargıladıklarını ve aşağıladıklarını bütün açıklığıyla bize gösterir.

Emin Köklü'nün tuttuğu günceden Levent'in, kendini beğenmiş, "kof, özentili biri... başarıya ulaşmış ama en az imgelem, en az zeka isteyen yolla. Okulda ineklemiş, işe girince çalışmış da çalışmış, bu arada patronun kızını tavlamış... Anlaşılan az çok yüzüne bakılır biri, ama esprisi hiç yok" (s.102), diye tanımlanabilecek bir adam olduğunu anlarız. Bir başka deyişle, ilginç olmasa da toplumun kurallarını çok iyi anlamış, kendisini ona kabul ettirebilmiş, yükselmiş ve toplumla uyum içinde bir kişidir Levent Caner. Böylece Levent'in kadınlara karşı tavrı, davranışları ve duyguları, içinde bulunduğu toplum kesitinin de değerlerinin bir göstergesi olarak alınabilinir. Emin Köklü ise aynı üst kesitten gelmekle birlikte topluma dıştan bakan, toplumun değerleriyle bütünleşmemiş, bu yüzden de yalnız yaşayan bir gözlemci konumundadır. Köklü hem erkek düzenini ve dilini bilir, hem de kendini onlardan soyutlayarak dili ve düzeni bir ölçüde eleştiribelir. Akın Erkan'ın romanında Emin Köklü'ye düşen görev günceleri okuyarak işlenecek cinayetin failini bulmaktır. Bu nedenle Köklü, yazar dahil konuyla ilgili gördüğü herkesten şüphelenir, onların duygu ve davranışlarını inceler ve tarafsız bir gözlemci rolünü olabildiğince iyi oynar.

Yıldız Gerçel, Emin Köklü'ye göre "düzenli, içten ve çarpıcı" ancak "iki ruhlu bir kadın"dır (s.102-3). Bir yandan "yaşamın tekdüzeliğinden yakınıyor; iki satır sonra, ulaşabileceği başka bir yer varmış gibi hırslı. Bir bakıyorsun ölmekten ve öldürülmekten söz ediyor, bezgin ve karamsar; bir bakıyorsun ertesi gün gideceği kokteylde giyeceği giysinin ve işinde ilerlemenin derdine düşmüş" (s.103). Yıldız da Yasemin, Yeşim, yazar Akın Erkan ve Emin Köklü gibi bekardır. Yaşamının tekdüzeliğinden, aşırı programlı oluşundan yakınmakla birlikte program dışı hareket etmeyi istemez. Buna karşın geleneksel kalıplara girmeyi ve evliliği de kendisine mutluluk getirebilecek çözümler olarak görmez. Güncesini okuduğumuzda onun bu çift kişiliğinin, toplumun kadınlar için çizdiği kişilik ve beklentilerle kendi kişiliğinin ve beklentilerinin çatışmasından doğduğunu görürüz. Kendi kendini irdelerken şöyle der:

"Yaşamımın belirli bir programı olmasa nasıl yaşarım?.. Programın bo-

zulmaması önemli... Çünkü, bir bozulacak olsa neler olacağı belli mi? Hiç değilse şimdi neler olacağını biliyorum... Kendime göre bir yaşamım var benim. Mazbut ve istesem bağımsız olabilecek bir yaşam... Sorumlu bir işim var. Başım dik gezebiliyorum her yerde... Arada bir içime dayanılmaz sıkıntılar düşüyor. Yüreyim öylesine sıkışıyor ki, şeytan göğsünden sök at o yüreği diyor. Ama, biliyorum ki, herkese oluyor böyle şeyler, kitaplar bile yazıyor." (s.36-39)

Yıldız kendi kendisini aldatmayan, dürüst bir kadındır. Duygularındaki çelişkileri de günceye olduğu gibi aktarır. Bir yandan erkek dünyasının faydacı, maddeci ve yüzeysel değerleriyle kendi yaşamını irdeleğinde mutlu olması gerektiğini bilir; işinde başarılıdır, sevilip sayılmaktadır, şık giyinir, arabası, evi vardır. Öbür yandan ataerkil düşüncenin iyi ve değerli bulduğu bütün bu olanakların onu mutlu etmediğinin bilincindedir. Ayrıca yine aynı ataerkil düzen içinde, kadın olarak sorumlu bir işte, erkeklerle yarışarak çalışmanın, yalnız yaşamanınne kadar zor olduğunun çok farkındadır. "Öf be! Erkeklerin dünyasında bir yere varabilmek için ne kadar çok gereksiz çaba ve dikkat gerekiyor," diye yazar Yıldız günlüğüne. Daha sonra bu güçlükleri açıklarken, iş ilişkilerinde nasıl hep kadın olduğunun bilincinde olması gerektiğini anlatır. Hem erkek patronlarla konuşurken kendisinden beklenen sözde "kadınca" davranışlarda bulunması neredeyse zorunludur hem de bu davranışları, onları kendisine sarkıntılık etmeye "hevelendirmeyecek" ve patronlarla karılarını "korkutmayacak" düzeyde tutması gereklidir. Ayrıca kadın arkadaşlarıyla bir yere gittiklerinde çevresindekilerin onlara takındıkları tavır aşağılayıcıdır. "Ne zaman grupta erkek olsa, gittiğimiz yerde daha çok itibar görüyoruz," der Yıldız. Çevrenin acıyan, aşağılayan, görmezlikten gelen tavrı yalnız yaşayan kadınlarda ezilmişlik, reddedilmişlik, kopukluk ve mutsuzluk yaratır.

"Herkes -hepimiz- bir dükkanın vitrininde eskimiş gibiydik. El değmeden solmuş ya da ellenip, beğenilmeyip geri konulmuş nakış iplikleri - kükalar- kadar çekicilikten uzaktık. Ve en cihil ev kızlarına bile yutturulamayacak kadar yıpranmış... ve o yıpranmışlık içinde herkes mutsuz ve kimse kimseyi sevmiyor... neredeyse nefretten de kötü bir kopukluk duygusu... çok korkutucu bir şey bu." (s.43)

Ataerkil toplum düzeninde, kadının ancak evde, evlilikte, bir erkeğe sığınmakla mutlu olacağının savunulduğunu söyleyen Yıldız, böyle bir yaşamın, kendisine mutluluk getiremiyeceği gibi çok kadına da mutluluk getirmediğini anlatır. Dahası Yıldız, bir erkeğe sığınarak yaşayan kadınların çoğunun kendilerini aldattıklarına, çevreden bütünüyle koptuklarına ve kendilerine saygılarını yitirdiklerine inanır. Güncede "mutlu bir evlilik, çoluk çocuk özlemim yok zaten. Bir sürü evli arkadaşım var, hiç biri hayatından memnun değil. Bir erkeğin kollarıarasına sığınmaya hiç heves etmedim," diye belirtir (s.39). Birkaç sayfa ilerde aynı konuyla ilgili, Yıldız'ın yazdığı şu cümleleri okuruz.

"Kimi kez, ben de zengin bir koca bulabilirdim diye düşünüyorum... Sonra, bir kodaman tavlamayı başarmış kadınları görüyorum. Oyalı boyalı

> *gözleri, korkunç parıldayan altınlarıyla arada bir geliyorlar buraya, kürklerini ardları sıra uçuşturarak... Ama ben onların gerçekte neler yaşadıklarını o kadar iyi biliyorum ki... En gözte metreslerin bile neler yaşadıklarını, daha kimliklerini öğrenmeme gerek kalmadan, adamın sabah işe geldiğinde aksilenmesinden biliyorum... Bu durumda onlara nasıl özenebilirim."* (s.47-8)

Yıldız'ın çelişkilerinin ve mutsuzluğunun kaynağı, kendinin de dile getirdiği gibi, "Başka ne amaçlamıştım hayatta? Halen neyi amaçlıyorum?" sorularını yanıtlayamamasında yatar. Ancak kendinin olmayan, sözde "kadınca" bir kişiliğin sürekli olarak ona benimsetilmeye çalışıldığı bir toplumda bu soruları yanıtlaması zaten olanaksızdır. Romanın diğer kişilerine baktığımızda ise Yıldız gibi bu soruları kendine soran başkalarına rastlayamayız. Özetle, Yıldız'ın huzursuzluğunun ve görünüşteki çift-kişiliğinin nedenini, psikolojik bozukluklarda değil, akıllı, duyarlı ve dürüst bir kadın olarak seksist bir toplumda yaşamanın onda yarattığı bunalımlarda aramak gerekir.

Levent, Yıldız'ın tersine "kof", özentili, kendini de toplumun değerlerini de hiç sorgulamamış, çıkarcı, yüzeysel bir adamdır. Tuttuğu güncede, roman kahramanı olarak kendini okurlara tanıtayım derken sürekli övünür. Sözleriyle davranışları ve değerleri arasındaki çelişkiyi görmez. Mutlu, başarılı, dürüst bir insan, iyi bir koca ve baba olduğunu söyler ancak bilinçsiz, fırsatçı, yalancı, sahtekar bir kişi olduğu yazılarından kolaylıkla anlaşılır.

> *"Ve erkek, adamsa mutluluğu yuvasından başka yerde aramaz... Arada yaptığım kaçamaklara gelince... Yani, bazen insanın karşısına öyle kadınlar çıkıyor, ortam o kadar müsait oluyor ki... fırsatı değerlendirmemek enayiliğin dikalası!.. Yani çok iyi bir martini ya da bir Havana pürosu ikram edilmiş, siz, karıma ayıp olur gerekçesiyle geri çeviriyorsunuz. Olmaz. Hıyarlıktır."* (s.31-2)

Çocuklarıyla ve karısıyla hiçbir iletişim kuramamıştır. Oğulları hep anneleriyle konuşup sorunlarını tartışırlar. Neden kendisiyle dertlerini ya da sevinçlerini paylaşmazlar, ona yabancıdırlar diye hiç sorulmaz. "Erkek çocuklar anaya daha yakın oluyorlar; bense bu çağda, ataerkil bir aile düzeninin sürdürülmesinden yana değilim elbette," diyerek konuyu kendi kafasında çözdüğünü sanır, daha doğrusu kendini rahatlatarak, aldatır. Aslında onyedi yaşındaki bilinçsiz, sorumsuz, fırsatçı, yalancı ve ne kendine ne de başkalarına dürüst davranabilen Levent ile şimdiki Levent arasında hiçbir fark yoktur. Sürekli kendini aldattığı için kişiliği ve duyguları hiç gelişmemiştir. Yaklaşımı ve değerleri tümüyle içinde bulunduğu erkek toplumunun tavrını ve değerlerini yansıttığından, yüzeysel olarak çok başarılıdır. Yıldız'ın reddettiği bütün faydacı ve maddeci olanaklara o sahiptir. Zengin bir kadınla evlidir, kayınpederinin şirketinde nüfuzlu bir idarecidir, evi, yazlığı, sekreteri vardır. Yine aynı ataerkil düşünce çerçevesinde bütün kadınları, kendi karısı dahil, seks nesneleri olarak görür. Karısının sinirli olmasının nedenini kendisinin onunla on gündür yatmadığına bağlar. Yıldız, kırkına yakın ve bekar olduğu için Levent'e göre yalnızca bir "kız kuru-

su"dur. Yasemin onun gözünde, "serbest" yaşayan biri olduğundan herkese pas verebilecek ancak işine fazla düşkünlüğünden de kimseye gerçek anlamda yüzvermeyen bir kadındır. Levent hep yapay ilişkiler, kolay kazançlar peşinde olduğu için Yasemin'e yaklaşmak istemez. Akın Erkan, roman kahramanı olarak kendisine bir sevgili bulması gerektiğini söylediğinde Levent'in aklına ilk gelen sekreteri Yeşim'dir. "Şu anda el atabileceğim en yakın kişi o. Belki de karşı koymaz. Ya da, biraz karşı koyar da fazla uzatmaz," diye düşünür. Onun her ilişkisi yüzeysel ve boştur, dolayısıyla kimi sevgili olarak seçtiği zaten önemli değildir. Ne kadar az çabayla bir kadına "el atabilirse" o kadar başarılı sayar kendini. İnsanları, özellikle de toplumca ezilmeye alışık kadınları, kendi çıkarları için kullanması, onları yalanlarla aldatması zaten Levent'e göre en doğal davranış biçimidir. Tersi enayilik olur. Daha onyedi yaşındayken, matematik dersi verdiği onbir yaşındaki kızın duygularından yararlanmamayı enayilik olarak görmüştür, kırkbeş yaşına gelince, genç ve güzel sekreteri Yeşim'e rahat bir yem olarak bakmaması söz konusu değildir. Sonunda Akın Erkan'ın zorlamasıyla karısının arkadaşı Yıldız'a sevgili rolü oynamaya başlar. Yıldız'a Eser'in onu aldattığını açıklar, onun insancıl duygularına seslenir, dostluğuna ve yardımına ihtiyacı olduğunu söyler. Kendisine inanan Yıldız'la da için için alay eder. "Ben mi doğuştan dahiyim, yoksa kadınları aldatmak mı çok kolay? Karar veremiyorum... karı tavlamanın eğlenceli yanlarını eskilerden hatırlıyorum," diye yazar günlüğüne (s.78). Özetle Yıldız'ın o güne kadar hiçbir erkekle cinsel ilişkiye girmemiş ve erkekleri bu yönleriyle tanımamış olmasından yararlanır. Ancak Yıldız yine de kısa bir süre sonra Levent'in sözlerini ve davranışlarını sezileriyle anlamaya ve doğru değerlendirmeye başlar:

> *"Başından beri yalan söylediğini nereden biliyorum? Bilmiyorum, ama gene de biliyorum. Beni artık sevmediğini söylemedi, hayır. Bir daha bulaşmayacağımızı ima etmedi (mutlaka haftada bir görüşecekmişiz). Bu serüvene sırf benimle dalga geçmek için giriştiğine dair en ufak bir kanıt yok... Hayatında benden başka kadın olmadığına yemin de etti. Gene de biliyorum ki beni sevmiyor. Hiç sevmedi. Başından beri yalandı her şey."* (s.139)

Özetle, Yıldız hiçbir konuda kendini aldatmadığı gibi bu konuda da aldatmaz. Üzülür, kendini kullanılmış, aldatılmış hisseder ve fiziksel acı duyar. Günceye "Canım yanıyor. Yürek acısı falan değil bu gerçek bir acı," diye yazar (s.139). Ancak kendiyle dürüst olmaya, gerçeği aramaya devam eder. Bir başka deyişle Levent'ten çok daha bilinçli ve yetişkin bir kişiliğe sahiptir. Levent yalnızca erkek olduğu için kendini Yıldız'dan üstün görebilmektedir. Yani ona ve onun gibilerine göre erkek olmak zaten bir ayrıcalıktır. *Bir Cinayet Romanı*'ndaki hiçbir kadın Levent kadar bilinçsiz ve duyarsız değildir. Levent ise kendine özgü biri değil, bir sınıfın erkeklerinin temsilcisidir. Romanda tarafsız gözlemci rolünü hiç aksatmadan sürdüren Emin Köklü, Levent'le karısının içinde bulunduğu toplum kesitinden söz eterken "Kocalar neden kadınlardan daha kötüydüler bilemem ama, öyle işte" (s.155) der. Buna karşılık halk adamı, dedektif Haydar Bilir, başka bir erkek kesitinin, kadınlarla ilgili görüşlerini dile getirir. Bilir kadın-

lardan mal, "sermaye," diye söz eder. "bizde adettir, biri öldürüldü mü, en yakınlarını, yani nikahlı ya da nikahsız karısını, manitasını, sermayesini filan sıkıştırırız," diye Köklü'ye açıklamalarda bulunur. Ancak en tarafsız kişi durumunda olan Emin Köklü bile erkeklerin ön yargılarından bütünüyle arınmış değildir. Yasemin'i överken şöyle söyler:

> *Dolambaçlı yollarla kanımıza girmeye kalkmayan, numara yapmaya gerek görmeyen, kafanızı karıştırmayan, her konuda dürüst ve açık olan... Böyle bir kadın bir erkeği hayat boyu mutlu eder, eniminm."* (s.157)

> *"Kadınsı duygusallıklardan şımarıklıklardan tümüyle arınmış, zeki, makul bir insan. Görünüşü ya da tavırlarıyla değilse bile, düşünceleri, mantığı ve amaçları açısından, kadından çok erkeğe yakın. Yani, öyle erkeksi bir havası yok; tersine, çekici ve yumuşak. Ama o yumuşak görünüşün gerisinde çok güçlü bir kişilik, amansız bir başarma hırsı ve kararlılık olduğundan eminim"* (s.160).

Toplumca belirlenen cinsiyetin, kadın ve erkek için nasıl betimlendiğinin anlatıldığı bu paragraflar iki nedenle çok önemlidir. Biri, Emin Köklü'nün bile, Yasemin'den söz ederken onun övülmeye değer yanlarını, mantıklı ve amaca yönelik davranışlarını "erkeksi" diye tanımlaması, diğeri, Yasemin'in "dürüst, açık," "dolambaçlı yollara sapmayan" bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmesidir. İlginçtir ki romanda "dürüst, açık" davranmayan, sürekli "dolambaçlı yollara sapan" yalnızca Levent'tir, yani bir kadın değil bir erkektir. Onu roman kahramanı görüntüsü altında ölüme sürükleyen yazar Akın Erkan bile açıkça onun öleceğini kendisine söyler; onu öldürmek için de çok "mantıklı" nedenlere sahiptir. Dolayısıyla Levent, insanları kullanan, onlara zarar veren, mantıklı ve dürüst olmayan tek kişidir. Burada üzerinde durulması gerekli bir başka nokta da Emin Köklü'nün, Yasemin'le ilgili olarak, onun "bir erkeği hayat boyut mutlu edebileceğini" öne süren görüşüdür. Bu sözlerden, kadınların hayattan beklediklerinin, erkeklerle olmak, onları mutlu etmekmiş gibi bir anlam çıkartmak mümkündür. Bu ise, asıl amacının gerçeklerle olabildiğince yüzyüze gelerek, mutlu yaşamak olduğunu düşünen Yıldız'ın ve onun kişiliğinde simgeleşen kadınların görüşlerinden çok farklıdır. Üst sınıfın en geleneksel kadın tipini canlandıran Eser Caner bile bir erkekle yaşamayı, onu mutlu etmeyi amaç olarak görmez. Özetle, Pınar Kür bu romanda, toplumun cinsiyete bağlı tanımlamalarının ne kadar yanlış ve yüzeysel olduğunu sergiler ve bunların zayıf ve fırsatçı erkeklerce nasıl kullanıldığını gösterir. Ayrıca Kür, politik ve idari güç genellikle erkeklerde olduğundan kadınların gerek mesleklerinde gerekse yaşamın başka alanlarında başarılı olabilmek için erkekleri kendilerinden iyi tanımaya ve işleriyle ilgisi olmayan "maşist" duygu ve beklentilerle uğraşmaya zorlandıklarını anlatır. *Bir Cinayet Romanı*'nda erkeklerin en bilinçlisinin ve tarafsızının bile toplumun temelinde yatan cinsel önyargılarından arınamamış olduğunu görürüz. Kadın, orta sınıfa göre bir mal, üst sınıfa göre ise kullanılacak, eğlenilecek duygusal, mantıksız, akılsız seks nesnesidir. Böylece Pınar Kür de Tomris Uyar gibi Gayle Rubin ve Michelle Rosaldo'nun görüşlerini romanında bir ölçüde yansıtmış olur. Okur, sekse dayalı iş ve yaşam mekanı ayrımlarının sek-

sizmi nasıl körüklediğini, kadını nasıl erkeğin ekonomik ve politik egemenliğinin altına soktuğunu, öncelikle Yıldız'ın sonra Yeşim'in ve yazar Akın Erkan'ın yaşamlarında görür. Ayrıca Kür, bazı feminist psikanalistlerin, özellikle de Juliet Mitchell'ın savını doğrulayacak biçimde Türkiye'deki mevcut ataerkil toplum düzeninin ve değerlerin, belli düzeyde yetişmiş Türk kadınlarında ne tür bunalımlara yol açtığını, yine Yıldız'ın kişiliğinde sergiler. Juliet Mitchell Lacan'ın Freud yorumunu benimseyerek geliştirdiği psikolojik gelişmenin ve sorunların Batı toplumlarında, biyolojik yapıdan çok, ataerkil ilişkilerden kaynaklandığını öne sürer. Doğal olarak en çok kadınların psikolojik yapıları bu ilişkilerden olumsuz yönde etkilenir.

Sonuç olarak Tomris Uyar'ın *Sekizinci Günah*'ıyla Pınar Kür'ün *Bir Cinayet Romanı*'nı feminist kuramlar çerçevesinde ele alıp karşılaştırdığımızda, Uyar'ın Rubin ve Rosaldo'nun görüşlerine bir ölçüde katılmakla birlikte, Fransız feminist kuramcılar Irigaray ve Cixous'a daha yakın bir yaklaşımı benimsediğini görürüz. Uyar da, Fransız feministler gibi, kadınların duygu ve isteklerinin temelde erkeklerinkinden başka olduğunu öykülerinde sergiler. Kendi yapısına, beklenti ve isteklerine uymayan bir ataerkil düzende yaşamaya zorlanan kadın kendi kendisine ve çevresine yabancılaşır, yalnızlık çeker sonunda da ya Seniha gibi yaşamı kural sanar ya da Füsun gibi toplumla uyum sağlayamadığı için kendini suçlar, içine kapanır ve ölümü bekler. Böylece *Sekizinci Günah*'tan çıkan sonuç, kadın erkek farklılığının doğal olarak kabul edildiği, kadınların kendi duygularını erkekler gibi önyargısız olarak yaşayabildiği toplumlarda kadınlara özgü sorunlar kendiliğinden ortadan kalkacaktır, diyebiliriz.

Pınar Kür'ün *Bir Cinayet Romanı*'nda ise kadın sorunları konusuna daha sosyal ve politik açıdan yaklaşılır. Kür romanda "erkeksi" diye tanımlanan özelliklere aslında kadınların sahip olduğunu açıklayarak, Tomris Uyar'ın kadın erkek arasında var olduğunu gösterdiği psikolojik farklılığı kökünden sorgular. *Bir Cinayet Romanı*'nda, ataerkil toplumlarda yoğun biçimde hissedilen seksist ayırımın, temelde politik ve sosyal nitelikli olduğu anlatılır. Kadınları kendilerinden farklı, daha zayıf, duygusal, korkak gibi tanımlayanların erkekler olduğu gösterilir. Erkekler bu yolla kadınları kullanma, ezme hakkını kendilerinde bulurlar. Bir başka deyişle, Pınar Kür bu romanında, feminizmin öncüsü Simon de Beauvior, antropologlar Rubin ve Rosaldo gibi, kadınla erkeğin temelde eşit, cinsiyetin ise biyolojik değil toplumsal bir kavram olduğu görüşünü sergiler. Ancak Kür'le Uyar'ın yapıtlarını feminist açıdan karşılaştırdığımızda, temel görüş farklılıkları ne olursa olsun, her iki yazarın da kadın sorunlarına duyarlılıkla yaklaştıklarını görürüz.

KAYNAKLAR

Cixous, Helene "The Laugh of the Medusa" (Medusa'nın Gülüşü), *New French Feminisms* İngilizce'ye çevirenler Keith ve Paula Cohen, New York: Schocken Books, 1981.

Cixous, Helene ve Clement, Catherine *The Newly Born Woman* (Yeni Doğan Kadın) İngilizce'yşe çeviren Betsy Wing, University of, Minnesota Prèss 1981.

de Beauvoir, Simone *The Second Sex* (İkinci Seks) İngilizce'ye çeviren H.M. Parshley, Penguin Books, 1977.

Irigaray, Luce *This Sex Which is Not One* (Tek Olmayan bu Seks) Cornell University Press, 1985.

Mitchell, Juliet "Feminisms, Stories of Gender" (Feminizmler, Cinsiyet Öyküleri), *Thinking Fragments: Psychoanalysis. Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, derleyen Jane Flex, Berkeley, 1990.

Rosaldo, Michelle Zımbalist ve Lamphere, Louise *Woman, Culture and Society* (Kadın, Kültür ve Toplum), Stanford University Press, 1974.

Rubin, Gayle "The Traffic in Women" (Kadınların İçindeki Trafik) *Toward an Anthropology of Women*, derleyen Rayna R. Reiter, New York: Monthly Review Press, 1975.

İstanbul'da Teori X ve Y: Türkçe Öğrencileri Kendilerinin ve Başka Ulustan Öğrencilerin Çalışma Güdüsünü Nasıl Değerlendiriyor?

*Kyle D. Smith - Şeyda Türk Smith**

Bir yöneticinin kararlarını etkileyen faktörer arasında onun, çalışmaya ilişkin insan tabiatı ve davranışına ilişkin varsayımları önemli yer tutar. İnsanların tabiatları itibariyle çalışmayı sevmediği ve eline geçen her fırsatta ondan kaçacağı görüşü bu varsayımlardan bir tanesidir. Bir diğeri ise çalışmanın başarı, statü ve sorumluluk gibi insanın temel ihtiyaçlarına cevap verdiği ve kişinin ancak bu ihtiyaçları karşılanmadığında çalışmaktan kaçacağını savunan görüştür. Bir endüstri psikoloğu olan Douglas McGregor bu varsayımları *Teori X* ve *Teori Y* adı altında toplamış ve insanın tembel olduğu görüşüne daha yaygın olarak rastlandığını ancak Teori Y'nin doğru olduğunu söylemiştir (McGregor 1960). Bu bildiride sözü edilen çalışma araştırıcıların geleceğin yöneticileri olan işletme bölümü öğrencileri ile Çağdaş İşletme gibi lisans üstü meslek geliştirme kurslarına katılan ve profesyonel olan diğer öğrencilerin Türk öğrencileri ve çalışanlarıyla ilgili olarak kesinlikle Teori X'in geçerli olduğu görüşünü bilimsel yoldan inceleme ihtiyacından doğmuştur.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Teori X bireyin temelde tembel ve sorumsuz olduğunu belirtir ve çalışanın örgütün isteklerini yerine getirmesinin ancak üst kademenin sürekli ceza tehdidiyle sağlanacağını ifade eder. Buna karşıt olarak Teori Y, bireyin kendisine karşı saygı duyması ve başkalarının da saygınlığını kazanması için sürekli kendini geliştirmek ve başarılı olmak istediğini ileri sürer. Bu istekler de ancak çalışmayla elde edilebilir (oysa ki çalışma ortamı bunları genellikle sağlayamamaktadır). Öğrencilerimizin Teori X ile ilgili görüşlerinde iki özellik dikkati çekmektedir. Birincisi, Teori X ile ilgili görüşleri daha henüz anlatmadan öğrencinin "tembellik" konusunu ortaya atması ve Türk öğrencisinin tembelliğinden söz etmesi. İkincisi ise atıfların özellikle *Türk* öğrenci ve çalışanları ile ilgili olarak yapılması: Biz Türkler tembeliz, gibi. Bu ikinci özellik atıfları yapan kişilerin kafalarında Türklerle diğer ülke insanlarını karşılaştırdıkları izlenimini vermektedir. İnsanların kafalarında yürüttükleri bu karşılaştırmaları, deneysel olarak onlardan Teori X ve Y önermelerinin Türkler ve di-

* Marmara Üniversitesi.

ğer ülke insanları için değerlendirilmesini isteyerek uygun bir metodla inceleyebiliriz. Bu bildiride üniversite öğrencilerinin bu karşılaştırmaları araştırılmaktadır.

Yapılan Araştırma: Teori X ve Teori Y önermeleri çalışanlarla ilgili nitelik tanımları olduğundan kolaylıkla bir ölçeğe dönüştürülebilir. Bu ölçeğin geliştirilmesi sırasında ve araştırmanın desing ve analizini seçerken bazı *hedefler* göz önünde bulundurulmuştur. Bunlar arasında:

1. Teori X ve Teori Y'nin iş güdülenmesiyle ilgili bir seri bağımsız önermesini, üniversite öğrencisinin çalışma güdüsünü ölçmek üzere uyarlarken teorinin ana kavramlarına sadık kalmak;

2. Denek grubunun *genelde* çalışanlar/öğrenciler ile ilgili atıflarıyla *Türklerle* ilgili atıflarını ayırdedebilmek;

3. Bulgularımızın genelleştirilebilirliğini (dış geçerliğini) arttırmaya çalışmak.

Teori X ve Teori Y Kavramlarının Karmaşıklığı: Teori X ve Teori Y çalışmanın insan tabiatına aykırı olup olmadığıyla ilgili karşıt görüşlerden kaynaklanan önermeler olmasına rağmen, McGregor'un da belirttiği bir husus, bir kimsenin karşıt görüşe giren önermeleri aynı anda seçebileceğidir. Teori X gözlemlenebilen, mevcut davranışı vurgularken, Teori Y uygun koşullar altında çalışanın potansiyelini vurgulamaktadır. Böyle olunca denek, çalışanın içinde bulunduğu koşullar altında sorumluluktan kaçtığını belirtirken, kendisine anlamlı gelen, gelişimine yardımcı olacak koşullar sağlandığında bunları benimseyeceğini belirtebilir. Bu nedenle de analizlerde Teori X ve Teori Y önermelerinin psikolojik olarak bağımsız boyutları içerip içermediğini inceleyecek tarzda analizler planlanmıştır.

Türklere Yapılan Atıflar ve Genel Atıflar: Bizim amacımız Türk öğrencisiyle ilgili ortalama değerlendirmeleri, deneklerin bireysel karşılaştırmalarını sınırlamadan diğer öğrenci gruplarıyla ilgili değerlendirmeleriyle karşılaştırmaktır (böylece sonuçların genelleştirilebilirliğini arttırmayı ummaktayız). Beş hedef grup seçilmiştir -tipik Türk, Amerikalı, Japon üniversite öğrencisi ve öğrencinin kendini ve ideal öğrenciyi Teori X ve Y önermeleriyle tanımlaması. Ortaya farklı denek gruplarının karşılaştırıldığı *denekler arası (between subjects) bir design* çıkmaktadır. Her grup, araştırıcının ilgilendiği diğer hedef grupları bilmeden sadece bir tek hedef grupla ilgili değerlendirmeler yapmış ve kendisine doğal gelen herhangi bir kıstası değerlendirmelerinde kullanmıştır.

Hedef grupların seçilmesinde bazı amaçlar göz önünde bulundurulmuştur. Amerika Birleşik Devletleri, Türk öğrenciler de dahil olmak üzere dünyanın en çok yabancı öğrenci çeken ülkesidir (Bowen, 1988). Bu nedenle Türk öğrencilerinin Amerikalı öğrencileri değerlendirmeleri yararlı bilgiler sağlayabilir. Japonlarla ilgili atıflara duyulan ilgi Japonların bir ekonomik süper güç olarak ortaya çıkmasından, Japon eğitiminin dillere destan katılığından ve Japonların çalışkanlıklarıyla tanınan bir toplum olmasından kaynaklanmaktadır. Amerikalı

ve Japon öğrencilerle ilgili atıflar Türk öğrencilere atfedilen Teori X özelliklerinin evrensel olarak öğrenci personasından mı kaynaklandığı yoksa eğitim sistemlerinin evrensel bir hatası mı olduğu sorusuna cevap verecektir.

Deneklere kendilerini nasıl değerlendirdikleri (öğrenci olarak "ben") sorularak genel tablo içindeki yerleri araştırılmakta; ayrıca "ideal" öğrenci değerlendirmeleri ile ortalama öğrenciyi, ulaşılması arzulanan düzeyle karşılaştırma olanağı doğmaktadır.

Dış Geçerlik: Deneklerin seçiminde 3 amaç göz önünde bulundurulmuştur: 1) Öğrencilerin, yarının işletmelerinde yer alacak geleceğin yöneticileri arasından seçilmesine dikkat edilmiş, onların çalışmayla ilgili atıfları araştırılmıştır. 2) Görüşlerimizden etkilenmemeleri için kendi öğrencilerimiz dışındaki işletme öğrencileri denek olarak kullanılmış, 3) Marmara Üniversitesi'ndeki İngilizce ve Türkçe İşletme Bölümleri'nden sadece Türkçe İşletme öğrencileri, araştırmaya yol açan gözlemlerimizin sadece İngilizce eğitim yapan grupla sınırlı olmadığını göstermek amacıyla tercih edilmiştir. Türkçe eğitim yapan grubun ayrıca Türk öğrencisini daha iyi temsil edecek bir grup olduğu diğer araştırmalarda da ortaya çıkmaktadır (Tevrüz 1990, Tevrüz, Türk Smith, Artan, 1990).

METOD

Denekler: Marmara Üniversitesi Bahçelievler kampusundan 197 işletme öğrencisi ders saatleri içinde araştırmaya katılmışlardır. Denekler 5 farklı formdan birini doldurmak üzere rastgele olarak seçilmişlerdir. 6 denek cevapları tamamlamadığından analizlerin dışında bırakılmıştır. Araştırma dışında kalan denekler farklı gruplardan olduğundan araştırmanın iç geçerliğini tehdit edici bir durum söz konusu değildir.

Süreç: Anketin İçeriği 15 önerme kullanılmıştır. Bunlardan 6 tanesi Teori X, 7 tanesi ise Teori Y ile ilgili görüşlerdir. (Bkz. Tablo 1)

Tablo 1: İş güdülenmesini Ölçen Teori X Teori Y Önermeleri (McGregor'dan Alınmıştır)

X 1. İşten hoşlanmaması onun doğal özelliğidir.
X 2. Elinden geldiği kadar işten kaçmaya bakar.
X 3. Okulda verilen öğretimin hedeflerine ulaşabilmesi için ceza ile tehdit edilmesi gerekir.
X 4. İdare edilmeyi (yönlendirilmeyi) tercih eder.
X 5. Sorumluluktan kaçmak ister.
X 6. Yükselme hırsı çok azdır.
X 7. Üniversitedeki durumunu korumak için gerekenin en azını yapar.
X 8. Başarısızlıkları, tabiatının değiştirilemeyen yönlerinden kaynaklanır.
Y 9. İşinde zihinsel ve fiziksel gayrek göstermek onun için bir oyun veya bir dinlenme kadar doğaldır.
Y 10. Gönülden bağlı olduğu hedeflere ulaşmak için çalışırken kendi kendini yönlendirebilir ve kontrol edebilir.
Y 11. Eğer kendisindeki potansiyeli geliştirecekse hedeflerine gönülden bağlanır.
Y 12. Sorumluluğu sadece üstlenmeyi değil, onu arayıp bulmayı da öğrenebilir.
Y 13. Okulla ilgili problemlerin çözümünde sahip olduğu hayal gücünü ve yaratıcılığını büyük ölçüde kullanma yeteneği vardır.
Y 14. Zihinsel kapasitesi, içinde bulunduğu eğitim sistemi tarafından yeterince kullanılmamaktadır.
Y 15. Başarısızlıkları çevresindeki kötü idareden kaynaklanır.

Ölçek : Çok doğru ..... hiç doğru değil
Uygulamada X ve Y önermelerinde bu sıra kullanılmıştır.)

Talimatlarda, farklı deneklere, araştırmanın amacının tipik Türk üniversite öğrencisi, tipik Amerikalı, tipik Japon üniversite öğrencisi, veya ideal üniversite öğrencisini tanımlamak olduğu belirtilmiştir. Kendi yaşantılarına ve okuduklarına dayanarak öğrencilerden her bir önermeyi, hedef öğrenciyi tanımlamak için değerlendirmesi istenmiştir. Talimatlarda dürüst ve tam cevap vermenin önemi ve cevapların anonim kalacağı özellikle vurgulanmıştır. Öğrencilerden isim veya herhangi bir tanıtıcı bilgi istenmemiştir. Talimatların doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla bir örnek verilerek öğrencilere yardımcı olmaya çalışılmıştır. Cevaplar iki ucunda "çok doğru"-"hiç doğru değil" olan 7 uçlu bir Likert tipi ölçek üzerinde yapılmıştır.

Denekler formları, sayıları 13 ile 118 arasında değişen sınıflarda ders saatleri içinde doldurmuşlardır. Deneklere değişik formlardan söz edilmediğinden ve kendi başlarına çalışmaları ısrarla belirtildiğinden farklı grupların varlığından haberdar olmamışlardır. Hiç bir test grubunun araştırmayı tamamlama süresi 15 dakikayı geçmemiştir.

SONUÇLAR VE TARTIŞMA

Teori X ve Teori Y karakterlerinde bağımsız faktörler: İlk adımda Teori X ve Y önermelerinin birbirinden bağımsız fikirleri içerebileceği noktasından hareketle bu kavramlarla ilgili önermeler faktör analizine tabi tutulmuş (Principal components, varimax rotation kullanılmıştır) ve her bir teori için iki adet olmak üzere, McGregor'un görüşleri doğrultusunda ve anlamlı faktörler elde edilmiştir (Bkz. Tablo 2).

Tablo 2: İş Güdülenmesi Ölçeğinin Faktör Analizi Sonucunda Elde Edilen Faktörler

Teori X:
Faktör 1: İşten ve sorumluluktan kaçma eğilimi (1, 2, 5)
Faktör 2: Hedef grubun tabiatındaki başarısız olma eğilimi (8)

Teori Y:
Faktör 1: İşde kendi kendini yönlendirme kapasitesi (11, 12, 13)
Faktör 2: Hedef grubun potansiyalinin hatalı yöneltildiği algısı (14, 15)

Teori X'den çıkan birinci faktörü *"işden ve sorumluluktan kaçma eğilimi"* olarak tanımlayabiliriz. Bu faktör Teori X cevaplarındaki toplam varyansın yüzde 32.5'unu açıklamakta ve 1, 2 ve 5 numaralı önermeleri içermektedir. İkinci Teori X faktörü ise 8 no'lu önerme ile *"hedef grubun tabiatındaki başarısız olma eğilimi"* olarak tanımlanabilir ve toplam varyansın yüzde 14'ünü açıklamaktadır.

Teori Y'nin birinci faktörü ise *"işde kendi kendini yönlendirebilme kapasitesi"* olarak tanımlanabilir ve de bu tanım 10, 11, 12 ve 13 nolu önermelerden çıkmaktadır. Teori Y'nin 2. faktörü ise 14 ve 15 nolu önermelerle ta-

nımlanmaktadır, buna da *"hedef grubun potansiyalinin hatalı yöneltildiği algısı"* demek mümkündür. Birinci Y fakörü toplam varyansın yüzde 32'sini açıklarken, ikincisi toplam varyansın yüzde 20'sini açıklamaktadır.

Beş Grubun Teori X ve Teori Y Açısından Değerlendirilmesi: Teori X ve Teori Y özelliklerinin 5 hedef gruba nasıl atfedildiğini araştırmak üzere 4 fakör üzerinde denek puanları hesaplanmış, daha sonra gruplar 3 adet tek yönlü varyans analizleriyle karşılaştırılmıştır (Bkz. Tablo 3). Dört grubun tamamı üzerinde yapılan anlamlılık testi kritik değerlerin üstünde çıkmış (hepsi .02'den büyük), dolayısıyla grupların birbirinden farklı olduğu ilk aşamada belirlenmiştir.

Tablo 3: İş Güdülenmesi Faktörleri Açısından 5 Hedef Grubun Tek Yönlü Varyans Analizi İle Karşılaştırılması

Teori X faktörleri	Ben	Türkler	Amerikalı	Japon	İdeal
1	$-.49_a$	$.63_b$	$.60_b$	$-.42_a$	-34_a
2	$-.24_a$	$-.22_a$	$.31_a$	$.29_a$	$-.14_a$
Teori Y faktörleri					
1	$.10_{bc}$	$-.51_a$	$-.39_{ab}$	$.36_c$	$.43_c$
2	$.33_b$	$.51_b$	$-.59_a$	$-.57_a$	$.42_b$

Not: Her sıra için *benzer* harfler ıstatistiki olarak *farklı olmayan* ortalamaları gösterir (alpha = .05).

Gruplar çiftler halinde ele alınmış ve Tukey testiyle yapılan karşılaştırmalar Türk öğrencilerle, deneklerin diğer ülke öğrencilerine yaptığı atıfların tutarlı ve anlamlı olarak birbirlerinden farklı olduğunu göstermiştir. Denekler genelde çalışmaya karşı duyulan ilgisizliği, çalışırken kendi kendini yönlendirememeyi tipik Türk öğrencisine atfetmişler, bunu yaparken de tutarlı olarak tipik Türk öğrencisiyle kendilerini ayrı tutmuşlardır. Gene bu konuyla ilgili olarak, Türk öğrencilerinin (ve kendilerinin) başarısızlıklarını kendi tabiatlarının değiştirilemeyen yönlerine değil, içinde çalıştıkları ortamın potansiyallerini yeterince geliştirememesine bağlamışlardır. Şimdi sözü edilen kavramları tek tek ele alıp inceleyelim.

Tembellik: Tablonun birinci sırasındaki ortalamaların karşılaştırılması sonucu deneklerin Türk öğrencisinin, bir Japon öğrenciden, ideal öğrenciden ve öğrencinin kendisinden daha çok çalışmaktan ve sorumluluktan kaçtığını belirttiği ortaya çıkar. Bu fark .01 düzeyinde anlamlıdır. Bu konuyla ilgili ilginç bir nokta Türk öğrencisinde görülen bu özelliklerin Amerikan öğrencisine de atfedilmesindedir. Deneğin kendisine, Japon öğrencisine ve ideal öğrenciye yaptığı atıflar aşağı yukarı aynıdır.

Aynı tablodaki 3. sıra tipik Türk öğrencisinin deneklerce çalışma ortamında kendini yönlendirmede en düşük seviyede değerlendirildiğini göstermektedir. Japon öğrenciden, ideal öğrenciden ve öğrencinin kendisini değerlendirmesinden farklıdır bu. Amerikan öğrencisi bu faktör açısından da olumsuz algılan-

mış, Japonlardan ve ideal öğrenciden daha düşük değerlendirilmiştir. Öğrenciler kendilerini işde yönlendirebilme açısından daha sınırlı bulmuşlar ancak bu değerlendirme istatistiki olarak güvenilir boyutlara ulaşmamıştır.

Başarısızlıklar: Kötü insan mı, kötü yönetim mi?

Genellikle denekler kendilerinin ve tipik Türk öğrencisinin başarısızlıklarını kişisel nedenlerden çok durumsal faktörlere bağlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında kendileriyle ilgili atıflarla Türk öğrencisi ve ideal öğrenciyle ilgili atıflar birbirine benzemektedir. Buna karşın denekler Amerikan ve Japon öğrencilerinin başarısızlıklarından ancak kendilerinin sorumlu olabileceğini belirterek bu ülkelerdeki eğitim sistemlerine olan güvenlerini ortaya koymuşlardır.

Tablo 3'deki 2. satır başarısızlıklarla ilgili atıfların özde değiştirilemeyen vasıflara yapılmasının deneklerin kendileri için ve tipik Türk öğrencisi için uygun olmadığını göstermiştir. Aslında bu atıfların Japon ve Amerikalılar için uygun olacağıyla ilgili bir eğilim (trend) vardır. Çiftli karşılaştırmaların hiç birisi anlamlılık seviyesine ulaşamadığından genelde ortaya çıkan, anlamlı farkların daha karmaşık bir karşılaştırmadan doğabileceği görüşüdür; örneğin deneklerin kendileriyle ve Türk öğrencileriyle ilgili atıflarını birlikte ele alarak Japon ve Amerikan öğrencilerine ait atıflarıyla karşılaştırmak gibi. Buna paralel olarak 4. sırada denekler kendi potansiyallerinin ve tipik Türk öğrencisinin potansiyalinin Türk eğitim sistemi tarafından yeterince geliştirilemediğini, bunun Amerikan ve Japon öğrencileri için geçerli olmadığını belirtmişlerdir.

GENEL TARTIŞMA

Denekler Türk öğrencilerinin öğrenci arkadaşlarını tembel ve pasif bulduklarını doğrulamış aynı zamanda bu özelliklerin arzu edilen vasıflar olmadığını (ideal öğrenci tanımına dayanarak söylenebilir) ve gerekli de olmadığını belirtmişlerdir (Japon öğrenci tanımlarına dayanarak söylenebilir). Denekler Türk öğrencisinin bu eksikliklerinin ya da başarısızlıklarının Türk ulusal karakterinden değil, eğitim sisteminin yetersizliğinden kaynaklandığını da belirtmişlerdir. Bu anlamda bulgular, McGregor'un işçinin pasifliği ve sorumluluktan kaçmasını yönetimin işi işçinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapılandıramaması sonucu ortaya çıkan bir rahatsızlığın semptomları olarak görmesiyle aynı anlamlıdır.

McGregor tarafından sözü edilen ihtiyaçlar arasında emniyet ve sosyal beraberliğin mevcut üniversite ortamında karşılandığı, karşılanamayan ihtiyaçlar arasında ise statü (yani öğrenciye bağımsız ve yaratıcı birey olarak saygı duyulması) ve kendi yeteneklerini ifade edecek ve geliştirecek ortamın olmaması sayılabilir. Bizim öğrencilerimizin şikayetleri arasında kalabalık sınıflarda ders yapmak zorunda kalıp soru soramamaları ve kendi fikirlerini ifade edememeleri önemli yer tutmaktadır. Bundan başka öğrenciler yeteneklerine ve amaçlarına uygun ders seçme özgürlüğünden yoksundurlar. Bu şanssızlık daha üniversite seçme sınavlarından itibaren karşılarına çıkmakta, bazı öğrenciler sadece puan tutturabildikleri için ilgilenmedikleri konularda eğitim görmeye ka-

rar verebilmektedirler. Bu tür sorunlarla tanımlanan bir ortamda öğrencilerin en kolay yolu seçip kendilerinden beklenen en az sorumluluğu (yani sınavlara hazırlanmayı) yerine getirmesi doğaldır. Öğrencilerin çalışma güdüsünün artması, derslerin ilgi ve yeteneklerini kamçılaması, dersler üzerindeki kontrollerinin ve ders içinde katılımlarının artması oranında mümkün olacaktır (McGregor, 1960; Herzberg, 1968).

Gözlemlenebilen bir başka nokta öğrencilerin Türk öğrencilerle ilgili atıflarının tutarlı olmadığıdır. Öğrenci arkadaşlarının başarısızlıklarını karakter özellikleri yerine yetersiz eğitim sistemine atfeden deneklerin, aynı arkadaşlarına kendi kendini yönlendirebilme özelliğini uygun göreceği düşünülür. Tablo 2 bunun böyle olmadığını göstermektedir. Belki de denekler McGregor'un işlerin düzeleceğiyle ilgili iyimser bakış açısını paylaşmamakta veya 10-13 nolu önermeler (Bkz. Tablo 1) deneklerce Türklerin potansiyel değil de gerçekleşebilmiş kapasiteleri olarak düşünülmektedir.

Deneklerin diğer ülke öğrencilerini değerlendirmelerinden, yüksek eğitimin yetersizliğinin ve üniversite öğrencisinin tembelliğinin evrensel bir sorun olarak görülmediği ortaya çıkmaktadır. Denekler Amerikan ve Japon eğitim sistemlerini bu ülke öğrencilerinin başarısızlıklarının sorumlusu olarak görmemektedirler. Yüksek eğitim için yabancı dil bilen öğrencilerin yaygın olarak yurt dışına ve özellikle Amerika'ya gitme arzusu ve çabası da bunu doğrulamaktadır. Deneklerin tembelliği ve pasifliği (girişimci olmamayı) Japon öğrenciye değil de Amerikalı öğrenciye atfetmesi üstünde durulması gereken ilginç bir nokta olmakla birlikte en can alıcı bulgu, çalışmaktan ve sorumluluktan kaçmanın üniversite öğrencisi personasının bir özelliği olarak görülmemesidir.

Türk İşletme öğrencilerinin arkadaşlarını tembel ve pasif olarak görmesi neden bu kadar önemli? Mezun olduktan sonra işletmelerde göreve başlayacak bu düşünce yapısına sahip bireyler sürekli olarak kendi görüşlerini doğrulayacak örnekler ve olaylar arayacak, tüm davranışlarını bu ana prensipten yola çıkarak biçimlendireceklerinden kendi düşüncelerini onaylayan bir tablo göreceklerdir. Böylece sosyal psikologların kendini doğrulayan kehanet adını verdikleri olayla karşılamaktayız. Bu düşünce yapısına ters yönde davranışlar göz ardı edilecek ve var olan sorunlar abartılacaktır. Bu davranışların, iş ortamının kendisinden gelen bazı özelliklerden ileri geldiğini düşünenler ise bu gidişi ancak işin nasıl yeniden düzenlenebileceğini bilmeleri halinde tersine çevrilebileceklerdir. Bu bilgilerin de örgüt ve endüstri psikolojisi derslerinde öğretilmesi gerekir.

Bu araştırmada ele alınan soruları Türk yöneticiler ve onların altında çalışanlarla ilgili olarak örgütün kendi ortamında incelemek gerekli. Böylece okul ortamında görülen yaygın düşüncenin çalışma ortamına hangi oranda yansıdığı ortaya çıkacaktır. Bu doğrultuda bir araştırma tarafımızdan yapılmış ve halen analiz aşamasındadır.

Konuya bir başka yaklaşım noktası da Türk öğrencisiyle ilgili soruların öğretim üyelerine sorulmasıdır. Bu konudaki bilgiler öğretim üyelerinin öğrencileri,

derslerini zenginleştirecek elemanlar olarak görüp görmediklerini ortaya çıkarabilir.

Son olarak bir noktayı daa belirtmekte yarar var, o da Türk öğrencisinin etrafındakileri tembel ve pasif olarak tanımlarken kendisini çalışkan, yaratıcı, sorumlu olarak tanımlamasında diğer araştırmalarda da rastlanan insandaki "kendini vasatın üstünde görme" eğilimini açığa çıkarmasıdır (French, 1968; Brenner, 1977). Öğrencilerin arkadaşlarına, kendi kendilerine yapmadıkları gibi yüklenmeleri bu "kendini üstün görme" yanlılığını ortaya koymaktadır. Bu yanlılık da öğrencilerin başarışızlıklardan yılmamalarına yol açabildiği oranda olumlu sonuçlar doğuracağından öğrencilere, eğitimle, böyle bir benlik duygusu aşılayabilmek başarılı sonuçlar doğuracaktır.

KAYNAKLAR

Bowen, E. (1988, January 11), Wanted: Fresh, homegrown talent, *TIME International* (p.45).

Brenner, S. N., & Molander, E. A., Is the ethics of business changing?, *Harvard Business Review*, 1977, 55, 57-71.

French, J.R.P., The conceptualization and measurement of mental health in terms of self-identity theory, S. B. Sells (Der.), *The definition, and measurement of mental health*, U.S. Dept. of Health, Education, and Welfare, 1968.

Herzberg, F., One more time: How do you motivate employees? *Harward Business Review*, 1968, 46, 53-62.

Kırk, R. E., *Experimental desing: Procedures for the behavioral sciences*, Wadsworth, 1968 (pp. 88-90).

McGregor, O., *The human side of enterprise*, McGraw-Hill, 1960.

Tevrüz, S. *Yabancı dil mi, yabancı dilde mi?* VI. Ulusal Psikoloji Kongresi, İstanbul, 5-7 Eylül 1990.

Tevrüz, S., Türk Smith, S. & Artan, I. *Farklı dilde eğitim gören üniversite öğrencilerinin benlik tanımları*, VI. Ulusal Psikoloji Kongresi, İstanbul, 5-7 Eylül 1990.

İLETİŞİ

Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet Üzerine Kısa Bir Deneme*

*Ergun Türkcan***

Bu deneme, çağdaş (ve gelecekteki) elektronik imkanlarla, bir sanayi-ötesi toplumda, bugünkü para sistemini ikame edecek, paranın işlevlerini bir başka boyutta gerçekleştirebilecek, yeni bir sistem yaratılıp yaratılamayacağına ilişkindir.

Elektronik imkanlar derken, bugünkü teknolojik düzey ve/veya bu düzey baz alınarak mümkün ve muhtemel görünen bazı tekniklerin, şu sıralarda ortaya çıkmış olsun veya olmasın, yaygın biçimde kullanılabilmesi kastedilmektedir.

Gerçi, günümüzde elektronik bankacılık, elektronik ödeme sistemleri, (ATM), cash dispenser vb. yenilikler bilinmekte, hatta bir elektronik para kavramı zaman zaman ortada dolaşmaktadır. Bu modern ödeme sistemleri, bizatihi bir para değil, mevcut paraların (tarihi paralar) el değiştirmesinde kolaylık ve sürat sağlayan teknik imkanlardır. Bu teknik imkanların son derece gelişmiş olması ve gelişmenin de sürmesi, dünya ölçeğinde, 24 saat, devamlı bir para, quasi-para ve senetlerin, menkul değerlerin (securities), çok büyük hacimler-

---

* Bu deneme, ilk kez, 1989 yılı içinde yazılarak, aynı yıl, 4-9 Aralık tarihinde yapılan Sanayi Kongresi'ne, *ELEKTRO-EKONOMİNİN PARASI* başlığıyla sonuldu. (TMMOB, Makina Mühendisleri Odası, *1989 SANAYİ KONGRESİ BİLDİRİLERİ (I)*, MMO Yayın No. 134/1, 1989, s.107-110).

Meslekdaşlarımın çoğu, bu denemeyi bir 'fantezi' sayarak, fazla ciddiye almadılar. Bu da doğal; iktisat, en tutucu disiplinlerden biridir, kendini iki yüz yılda bir 'teoloji' haline getirmiştir.

Prof.Dr. Korkut Boratav, geniş teori perspektifiyle, denemeye bir 'yenilikçi' olarak yaklaştı; bir çok yerleri tartıştık ve bunun üzerine, esas fikri değiştirmeden, bazı yerleri açıklığa kavuşturacak cümleler ve paragraflar yazdım, ekler koydum. Ben, onu bir çok yerde ikna edemedim; ama, o da, benim, bazı 'yanlışlarımı' düzeltemedi.

Sonuçta, bu denemenin, Korkut'un yorumuyla birlikte basılmasına ve meslekdaşlarımızın görüş ve tartışmalarına sunulmasına karar verdik. Dediğim gibi, bu bir deneme. Yeni görüşler aldıktan sonra, yeniden de yazabilirim ya da bu fanteziden vazgeçer, unuturum. Ancak, bir kez daha görmek niye zararlı olsun?

Bana, bu fırsatı yaratan Korkut Boratav'a teşekkürlerle...

** Gazi Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde Profesör.

de hareket etmelerine neden olmakta; bu hacim büyüklüğü, durmak bilmeyen hareket, 1970'lerden beri para sistem(ler)inde bazı nitelik değişmelerine de yol açmaktadır. Yeni teknik imkanlar sayesinde, firmaların, banka sistemini atlayarak, hesaplarını, kendi aralarında elektronik olarak 'temizedikleri'; plastik ödeme kartlarının, bu tür para arzı mekanizması yaratarak (bu nokta çok önemli), merkez bankası rolünü oynamaya başladıkları anlaşılıyor.

Tabii, bu değişikliklerin başlıca nedeni teknik (elektronik) yenilikler değildir. Dünya ekonomisinde ve uluslararası para sisteminde ortaya çıkan temel bazı değişiklikler bu teknik ilerlemeler karşısında etkilerini daha da arttırdı: Altın esaslı dolar üzerine kurulu sabit kurlarla çalışan Bretton Woods sisteminin, çözülerek, yerini değişken kurlara bırakması; milli para sistemleri dışında (buna paralel ve/veya üstünde) para yaratma mekanizmalarının doğuşu: Eurodolardan başlayarak, SDR ve ECU gibi yapay, teorik paralar-birimlerinin ortaya çıkışının yanı sıra, kredi kartlarının ve çok çeşitli elektronik ödeme imkanlarının (innovasyonların) hızlı bir şekilde, dünya ölçeğinde yaygınlaşması, bu temel değişiklikler arasındadır. Ancak, henüz, eski, tarihi-geleneksel paraları ve işlevlerini tam olarak ikame eden, yepyeni ve farklı bir para sistemi yaratmak söz konusu değildir. Bazı para işlevlerinin, özellikle, değişim aracı olarak paranın, bu işlevini kolaylaştıran, belki kısmen ikame eden bazı sosyal-teknik innovasyonlar (yenilikler) yapılmıştır, demek daha doğru olacaktır. Avrupa Para Birliği'nin (EMU) tam olarak gerçekleşmesi ile resmen yürürlüğe girecek olan Avrupa Para Birimi ECU'nün de, aslında, AT ülkelerinin milli paralarını ikame eden tek bir 'Avrupa doları' olacağı, açıktır.

Biz, teknolojik imkanlardan yararlanarak, paranın temel işlevlerini, gelecekteki bir ekonomide (veya bir dünya ekonomisinde) yeniden kurmak mümkün olabilir mi, diye formüle edebileceğimiz bir sorudan yola çıkmak istiyoruz.

Gelecek konusunda da kesin kronolojiye sahip değiliz. Sadece, bugünkü (tarihi paraların) ve para kullanım mekanizmalarının, gelecek (teorik) sistemimizi etkilemediği, imajiner bir ekonomide, belki birkaç kişilik bir kapalı toplumda eksersiz yapmaya çalışacağız.

Gelecek ekonomisinin, girebildiğimiz kadariyle en büyük özelliği, ekonominin, bir mal üreten-değiştiren ekonomi değil, bir hizmet üreten-değiştiren, sanayi-öttesi bir ekonomi olduğunu varsaymamızdır. Geleceğin hizmet ekonomileri ya da sanayi-ötesi toplumlar içinde, hizmet ektörünün payı, bugünkü ileri endüstri ekonomilerinin (örneğin, ABD, Japonya gibi) milli gelirleri içindeki hizmet oranlarının çok üstünde (yüzde 90'lar) olacaktır. Hizmetlerin en büyük ve kritik bölümü de, "bilgi üretimine" ve işlenmesine yöneliktir. Bu nedenle, geleceğin "Bilgi Toplumları"nın dayanacağı "sanayi-ötesi" ekonomilerde, basitlik amacıyla, tüm ekonomiyi, "hizmetlerin hizmetlerle üretildiği" bir mekan olarak düşünebiliriz. Meta üretimi son derece ucuz ve kolay olacağı için, tüm sanayi ve tarım üretimini, bu mantık içinde, 'serbest mal' olarak düşünmemiz mümkündür. 'Ekonomik yani kıt mallar', klasik ekonominin metaları değil fakat, değişime konu 'hizmetler'dir.

Tabii, burada hemen ortaya çıkan sorun, hizmetlerin değişim değeridir. Malların değerinin ortaya çıkarılması, henüz, iktisatta tam anlamıyla çözülmemiş (üzerinde mutabakata varılmamış) bir sorun iken daha çetrefil bir sorun vazetmemek ve konuyu bu alana saptırmamak için, soyut emek-değer teorisi ile maliyetler teorisini bir arada kullanan bir yaklaşım sergileyebilir miyiz?

Emek-değer teorisi bir metayı üretmek için sarfedilen sosyal emek süresinden (saat-gün) hareket ediyordu.[1] Bu metayı üretmek için gerekli araçların da emekle üretilmiş diğer metalar olması, nihai analizde, sadece bir uygulama zamanı (gestation period) boşluluğundan öte bir sorun çıkarmıyor. Gelecek hizmet ekonomisi, mal üretiminde son derece verimli olacağından (böyle bir ekonomide, meta üretiminin, sanayi ve tarımın, çok ucuz bir 'servis' sektörüne dönüştüğü yani servis kavramının tepe taklak olduğu, rahatça düşünülebilir), hizmet yaparken kullanılan araçlar, örneğin bilgisayarlar ve insanların yaşaması için gerekli zaruri ihtiyaçlar, "serbest mallar" olarak, toplum tarafından 'bedava' arz edilmektedir. Çünkü, robotları robotlar, robotlar da malları üretiyor. Bu malların da, maliyet veya fiyatlarda dikkate alınması gerekmiyor.

Şimdi, iki hizmet üreticisi arasındaki değişim mekanizmasına gelelim. Bu iki kişi, 19. yüzyılın tam rekabet şartlarında, atomistik üreticiler, tam bilgi, homojenlik[2] ve akışkanlık -hizmetlerden birini bırakıp diğerine geçebilme- imkanları içinde hareket edecekleri; arz ettikleri hizmetlerin fiyatlarını (değişim değerini), kendi aralarında belirleyeceklerdir.

Nasıl bir ölçüt ve nasıl bir değer ifadesi mevcut olabilir? Önce tek üretici (kişi) açısından bakalım: İstenen iş için gereken zamanın uzunluğuna göre bir fiyat (ücret) düşünebilir; süreyi değil işin niteliğini veya zorluğunu düşünebilir; bu hizmeti kendisinden başka yapabileceklerin, bu işi yapma süresi, niteliği konusunda karşılaştırmalar yapabilir veya hepsinin bir vektörünü alarak (almayarak), "arbitrarily" keyfi bir fiyat söyleyebilir.

Bunun fiyatını tarihi paralar (dolar, frank, lira) olmadan nasıl ifade edecektir? Eğer, saat ücreti ile ifade etse, diyelim, 3 saatlik bir ücreti bir elektronik karta (smart card) geçirerek karşısındakinden 3 saat alabilir ve bu 3 saati başka hizmet saatleri ile değiştirebilir. Oysa, bu yol değerin (ücretin) belirlenmesinde,

---

[1] Ondokuzuncu yüzyıl modeli bir seri-kitle üretim biriminde, örneğin, buhar tahrikli bir tekstil fabrikasında, kolaylıkla başkası tarafından ikame edilebilen vasıfsız emek, basit bir işi, saat veya gün hesabına dayanan bir ücret karşılığında yapmaktaydı. Burada, tam homojen bir emeğe eşit saat ücreti uygulanabilir. Marxist emek-değer teorisinin genel karakteristiği bu tür bir ücretli emektir. Oysa, son derece karmaşık ve gelişmiş bir servis dünyasında, "zaman" emek-değer teorisi için giderek bir "birim-ölçüt" olmaktan çıkıyor.

[2] Hizmetler, hizmet genel kategorisi olarak değil, hizmetlerin niteliklerine göre, aynı işi, aynı şekilde yapan çok sayıda hizmet üreticisinin ürünlerinin bir örnek "homojen" olmasıyla bu şarta haiz görülmüştür. Bir hizmet üretiminden diğerine geçiş yani hizmet 'alt-sektörleri' arasındaki hareketlilik, niteliksiz hizmetler için ki, artık, böyle bir ekonomide, niteliksiz bir iş söz konusu olmayabilir, doğrudan doğruya; nitelikli (normal) işler için de, eğitim bünyesinde olur. Örneğin, eğer, talep, tıptan mimariye kayarsa, bugünkü gibi, daha çok mimar çıkar veya mimaride bazı alt veya ara-disiplin alanları doğar. Bu, hizmetlerin aşırı değerlenmesini önleyen bir mekanizmadır.

Birinci Sanayi Devrimi (19. yüzyıl) usulü bir yaklaşım olup, daha bir çok yaklaşım yolu mevcuttur. Karşı taraf kendi hizmetini aynı yaklaşımla değerlendirmeyebileceği gibi, hizmetlerin anında değiştirilmesi ve tüketilmesi de söz konusu değildir. (Doktor dekoratörü tedavi ettiğinde, karşılığında muayenehanesinin yeniden düzenlenmesini istemeyecek; emeğinin karşılığının bir ay sonra bir gezide tüketilmesini düşünecektir.)

Oysa, bugün hizmetlerin fiyatlamasında yani teknik olarak hizmetlerin mallarla değiştirilmesi karşılığında, alınmak istenen mala (ihtiyaca) göre bir "gölge" fiyatlaması yapmak mümkündür veya bir şekilde böyle yapıldığı öne sürülebilir. Bu nedenle, elektronik sistemin kaydedeceği, örneğin, bir "K byte" birimini, bir (KB) para birimi, değer ölçüsü kabul edelim.[3] Herkesin banka cüzdanı, kasası ve aynı zamanda kimliği sayabileceğimiz bir de özel "smart card"ı bulunmaktadır.

Tekrar iki kişi arasındaki hizmet değişimine dönersek, aralarında karşılıklı bir görüşme ya da çok yaygın ve gelişmiş bir iletişim ağı içinde bir pazarlık yapıldığını ve anlaşma olduğunu varsayalım. Ekonominin her tarafında bulunan para ya da enformasyon terminallerinden birine bu kartlar sokularak, hizmetin karşılığı olan X miktar KB birimi bir hesaptan ötesine transfer edilecektir. Bu işlemle, bir kimse (hizmet üreticisi) kendi emeğini fiyatlamış ve emek (belki, burada, zeka-bilgi-beceri-deney karışımı bir faktör), fiyatını, değişim değerini, toplumda, en az bir kişiye kabul ettirerek, varlığını sosyalleştirmiş olmaktadır.

Hizmet sahibinin, emeğinin fiyatını en az bir kişiye kabul ettirerek sosyalleştirmiş olduğunu ifade ettik. Acaba, hizmet satan, bunu fazla fiyatlamış ve karşı taraf da bunu, bir şekilde kabul etmiş olabilir mi? Bu mümkün değil. Çünkü, tam bilgi varsayımı altında, fiyatı kabul edenin, (talep sahibinin) bu tür bir hizmet konusunda ekonomi çapında bir bilgiye ve karşılaştırma imkanına sahip olduğu açıktır; kimler bu tür bir hizmeti, kaç KB'ye ve hangi koşullarla gerçekleştirmektedirler? Bunu, bir kaç saniyede, düşük bir fiyatla, hatta bu bilgi bir kamu (hizmeti) ise, bedavaya öğrenebilecektir.

Gerçekte, elektronik enformasyon teknolojisinin, bugünkü aşamasında bile, 19 yüzyıla ait bir küçük üretici tam rekabet şartı olan 'tam bilgi', olağan kabul edilebilir. O bakımdan, tek kişinin bu fiyatı kabulü bile, cari talep şedülü etrafında, toplumsal kabul görmüş bir fiyat olduğunun kanıtıdır. Böylece, değişim değerinin katma değere ve dolayısıyla harcanan emeğe eşit olduğunu düşünebiliriz.

Aracı olmadığından, (doğrudan değişim), fiyatı emek sahibinin belirlemesi ile bir artı-değer (suplus-value) sorunu, bu aşamada, ortaya çıkmamaktadır. Ancak, bu noktada, sistemi başka türlü bozma eğilimi veya davranışları ortaya çıkabilir mi? Bunu, çeşitli alternatifleri test ederek cevaplamaya çalışalım.

Birinci alternatifte, satıcının emeğini yüksek fiyatlaması (overpricing) durumu

[3] "Bayt" ya da byte, 8 ila 64 bit işaretten oluşan, standart bir sözcük yazmaya yeterli elektronik işlem-işaret birimi. Bir K byte ise, bin byte'a eşittir.

düşünülebilir. Böyle bir fiyatlama, tam bilgi varsayımı altında kabul görmeyecektir. Çünkü, rekabetin bütün unsarları mevcuttur. Eğer, satıcının hizmeti, ekonomide, hiç kimsenin üretemediği cinsten nadir (unique) bir hizmetse yani tekelci bir durum varsa, istenen fiyatın kabulü halinde, bu hizmetin fiyatının sosyalleştiğini varsaymamız gerekir. Bu fiyat ödenebiliyorsa, mukayese imkanı olmasa bile doğrulanmıştır. (Bu analiz içinde "tekelci rekabet" şartlarının oluşması imkanı yani tam bilgi edinilmesine rağmen, bazı hizmetlerin, küçük nitelik değişiklikleri ve diğer faktörlerle birlikte, satıcıyı tekelci konuma getirip getiremiyeceği, ayrıca incelenmelidir. Ama, en önemli sapma olan, kurumsal-tabii tekelin sistemde kendini gösterip göstermiyeceği konusuna metnin sonunda değinilmiştir.)

Diğer bir sapma, alıcı ve satıcının çok yüksek bir fiyatta "anlaşarak", ortaya çıkan "rantı" aralarında bir şekilde bölüşmeleri durumudur; illegal rantlar yaratan veya bu tür rantlara el koyan bir Mafya'nın mevcudiyetidir.[4] Bu durum, klasik para sisteminde, kişilerin sahte para basması (kalpazanlık) veya metal para sisteminde züyuf akçe (debasement) işlemi gibi bir etki yaratacaktır. Böylece, sosyalleşmiş bir fiyatın üstünde bir rant yaratılacağı gibi, eğer devlet tarafından kullanılırsa, enflasyonist bir para "aracı"da yeniden icat edilmiş olunacaktır.

Ancak, bu sapmaları önleyen başlıca mekanizma, birinin kazancının diğerinin kaybı olması yani 'sıfır toplam oyunu' (zero sum game) ve bunun sınır şartı da, toplamın miktarıdır. Herkesin, kendi hesabında (kartında) yazılı olan paradan (KB biriminden) fazlasını, teknik olarak, karşı tarafa aktarması mümkün değildir. Eğer, birinin kartında çok fazla KB (para) birikmişse, bu onun, diğerlerine göre daha fazla emek sarf etmiş-pazarlamış olmasındandır. Aksi halde, fertlerin sebebsiz yere bir başka ferde para-değer transfer ettiğini varsaymış oluruz ki, bu mantıksızdır. Çünkü, (post-industrial) ekonomideki herkes de, diğer ekonomilerde olduğu gibi, yaşamak için çalışmaya mecburdur. Tabii, yaşam-üretim sosyal olduğundan birinin yaşaması-üretmesi diğerlerinin de çalışıp üretmesini gerektirmektedir. Gerçi, tarihi ekonomilerde ve tabii günümüzde, çalışan sayısı bakımından olmasa bile, gelirin önemli bir kısmı sermaye ve/veya rant gelirlerinden oluşur. Henüz, büyük pratiği yaşanmamış saf sosyalist modelle 'ilkel'in dışında, rantsız modeller tasarlanmamıştır.

Ancak, böyle imkanlar, modern iktisatçılardan bazıları, örneğin J. M. Keynes tarafından düşünülmüştür. Keynes'in Genel Teorisinde, "sermayenin kıt olması için esaslı bir neden olmadığı... sermayenin kıt olmaktan çıkacağı bir noktaya kadar çoğalabileceği ...böylece, Kapitalizmin, rantiye cephesinin, geçici bir aşama olarak ortadan kalkacağı" ifade edilmektedir. Fakat, biz, hizmetlerin hizmetlerle değiştirildiği bu gelecek ekonomisinin bugünkü düşünce aşamasında, teorik bir kolaylık olarak, rant/sermaye

[4] Mafya, illegal rantlara el koyan bir grup veya firma olarak tanımlanabilir. İllegalite yoksa mafya da yoktur. İllegalite ya da düzensizlik yoksa devletin gerekliliği ortadan kalkar. Aslında, illegalite sınırını devlet çizmektedir. Paradoksal bir ifade olmakla birlikte, devlet yoksa, devlete gerek yoksa mafya da yoktur.

gelirlerinin, başka bir deyişle, kazanılmamış gelirlerinin mevcut olmadığını varsayıyoruz.[5]

Bu "saf" sistemin çalışmasıyla genelde neler olmakta, neler kanıtlanmaktadır? Bir kez, emek birimine veya ölçüsüne dayanan bir para ve para yaratma mekanizması doğmaktadır. Burada, emek, doğrudan hizmetlerin hizmetlerle değişimi yoluyla aracısız, bir artı-değer bırakmadan üretilip-tüketilmekte; emeğin (ücretin) fiyatlaması emek sahibi tarafından yapılmaktadır. Ancak, emek sosyal bir olgu, toplum içinde üretim süreciyle bir anlam, bir "değer" kazandığından, değerin aşırı düzeyde belirlenmesini (fiyatlamasını) engelleyen mukayese ve enformasyon mekanizmaları mevcut olmaktadır. Ekonomi, pek çok sayıda "sıfır toplam oyunları" oynanan bir mekan gibidir. Herkes bunun zorunlu olarak bilincindedir; çünkü, daha iyi yaşamak için KB'lerin yani satın alma gücünün yüksek olması gerekir.

Eğer, milli gelir, tüm hizmet üreticilerinin, belli bir dönemde, sahip oldukları KB'lerin toplamı ise, bu toplamı büyütecek, (katma değeri artıracak) hizmet türü veya niteliği nedir? Basit yeniden üretim şeması içindeki "hizmetlerin hizmetlerle değişimi" süreci yanında veya üstünde, "hizmetlerin hizmetlerle, 'genişleyerek' üretilmesini" mümkün kılan bir süreç daha olmalıdır. İşte, bu süreç, daha önce mevcut olmayan yeni bir hizmet türünün, yeni bir mala dönüşecek bir teknolojinin, başka bir deyişle, yeni bir fikir, tasarım, icat, know-how veya yeniliğin, toplum tarafından değerlendirilerek patentlenmesi ve bu patentin sahip(ler)ine, bu değer karşılığı kadar paranın (KB cinsinden) yaratılarak, hesaplarına yazılmasıdır. Para yaratma mekanizması da, Merkez Bankası olmadan, gelire paralel biçimde, kendiliğinden para çıkaran, bu basit sistemdir. Eğer, bir para yaratma oranı, bir Merkez Bankası aranıyorsa, bu, belki, yeniliği tescil edip, mucide, başka birinin kartından para çekmeden para (KB) veren Patent Ofisidir. Ancak, belirttiğimiz gibi, yeni, ilave para, yaratılan yeni fikir-hizmet veya gelir karşılığıdır.

Yeni bir fikir-hizmet nasıl değerlendirilecektir? Önce, yeni bir fikir, icat nasıl oluşur? Bu soruyu cevaplandıralım: Hiç bir icat, hiç bir fikir, tamamen yepyeni, önceki bilgilerden, deneylerden bağımsız, yoktan (ad nihilium) var edilemez. Hiç bir eski şey olmasa, yeni icadı, fikri ifade edecek söz, yazı, matematik veya resim, eski bir birikimin ürünüdür. Bir başka ifade ile, eski bilgi (teknoloji) ve deneyimlerin farklı bir birleşimi veya bunlara yapılan bir 'ilave'ye, icat diyoruz. Yani, daha önce mevcut bilgiler (hizmetler) yeni bir bilgi üretmek veya bilgi stokunu artırmak için kullanılmaktadır. Sraffa'nın, "Malların Mallarla Üretimi"nde olduğu gibi, tek-ürünlü (hizmet) bir sanayide, döner sermaye (mevcut hizmetler veya bilgiler) ile üretilen 'standart' bir mal karşısında olduğumuzu düşünüyorum.[6]

---

[5] Ekonomide henüz hizmet üretmeyen-çalışmayanların (işsiz anlamında değil; şimdilik, işsizlik sorunu olmadığını, çalışmak isteyen herkesin kendine iş bulduğunu varsayıyoruz), çocuk veya emeklilerin, çalışanlar tarafından bir başka mekanizma ile (sigorta ve emeklilik) kart sahibi yapılarak satın alma gücüne kavuşturulması gibi "sosyal" konuların bu aşamada analize sokulmadığını ve sistemde gösterek istediğimiz unsurlarla yakın ilişkisi bulunmadığını ifade edelim.

[6] Piero Sraffa, *PRODUCTION OF COMMODITIES BY MEANS OF COMMODITIES*, Cambridge University Press, 1960.

O zaman, mevcut, bilinen bilgiler-hizmetler üstünde, ötesinde, yeni yaratılan bilgi ve hizmetleri değerlendirecek, nihai bir uzmanlar-hakemler kurulu ki, biz buna, bugünkü terimlerle bir 'Patent Ofisi', diyoruz; bu ofis, kimlere, ne kadar KB verileceğini (ne miktar para yaratılacağını), milli gelirin ne kadar arttığını, kararlaştıracaktır. Eğer, söz konusu gelecekte, bir devlet olacaksa, herhalde, en önemli devlet organlarından biri (üniversitelerin, araştırma kuruluşlarının, firmaların üstünde bir hizmet-yenilik değerlendirme mekanizması niteliği ile) bu Patent Ofisi, olacaktır. Belki, devletin kendisi, tüm bu elektronik kayıtları, tarafsız biçimde, tutan-işleyen bir bilgisayar ağından (network) ibarettir.

Tüm para sistemi, bir şekilde fikir-emeğine, bu tür emek birimine bağlı bir reel değişim sistemine indirgenmiştir. Para arzı, ancak, yeni tür bir "hizmet-emek miktarı" artarsa, bu iktisadi faaliyetle orantılı biçimde artacaktır. Bir kart üzerindeki elektronik işaretler, KB değer tarihi paranın, tabii paranın temel işlevlerini görüyor: Değişimi gerçekleştiriyor; değer ölçüsü oluyor ve kişisel tasarrufu, toplumsal birikimi sağlıyor. Paranın klasik işlevleri ortaya çıkıyor.

Ama, bu para, bir politika aracı olamıyor. (Acaba, enflasyon, elektronik para ile birlikte ortadan kalkar mı? Çok önemli bir konu.) Çünkü, para, devlet tarafından üretilmiyor, "devlet" burada yok; Belki, tanımlamaya çalıştığımız gelecekte, devletin kendisi de, bu teknolojik süreç içinde yok olacak veya bir şekilde, oldukça küçülmüş olarak, yukarıda sözünü ettiğimiz, bir bilgisayar ağının etrafındaki birkaç kişiye indirgenmiş küçük, fakat, tarafsız bir teknik (gayri siyasi) üniteden ibaret kalacaktır. Bu tablo, teknolojik imkanlarla, kendini çok güçlendirmiş, tüm fertleri denetleyen-yöneten, merkezi ve mutlak "Orwellian" (1984) modelinin tamamen tersidir; anti-Orvellian bir modele ulaşır. Çünkü, fertlerin, birbirleriyle, atomistik bir 'kaos'ta dengelendiği, menfaat çizgilerini (trade offs) bulduğu, doğrudan değişim yaparak artı-değeri kendilerinde bıraktığı, ademi-merkeziyetçi bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Doğrudan değişim (takas) ve doğrudan demokrasi! Biri, ilkel çağlarda, totemlerle birlikte antropoloji müzelerine kalkmış bir usul; öteki, Antik Yunan şehirlerinde bir süre denenmiş bir yönetim biçimi. Malların mallarla değişimi ise, ilkel toplumdaki mal sayısında ve çeşidinde belli bir artışla birlikte imkansız hale geliyordu. Zaten, aritmetiğin esaslarını bile bulamamış bir klanda bu kadar çok ilişkiyi, katsayıyı akılda tutmak, kabilenin sihirbazı için bile, mümkün değildi. Değişimi bir kabuk, midye veya renkli bir taş parçası ile "temsil" etmek doğal bir dürtü gibi, ilkel ekonomiye girdi. Mal-para-mal denklemi, en saf formuyla ortaya çıktı.

Antik Yunan şehir devletlerinde, kadınlar ve köleler dışında, yetişkin erkek yurttaşların toplanıp siyasi kararlar alması ve yöneticilerini seçip-denetlemesi anlamındaki doğrudan demokrasi, nüfus artışı ve şehirleri birbirine bağlayan bir imparatorluk sistemine geçilmesiyle birlikte "feasible" olmaktan çıkıp, soysuzlaşarak ortadan kalktı. Modern toplumlar, bu tarihten 2000 yıl sonra yavaş yavaş küçük İsviçre kantonunda bazı kararlar için kullanılan, doğrudan demokrasi'yi, insanları Antik çağa döndürmeden, modern koşullarda yeniden canlandırmak mümkün olabilir mi?

İnsanın, bazı basit güzellikleri yeniden keşfetmesi için, çok ilerlere gitmesi, çok ileri teknolojileri denetimine alması gerekiyor, anlaşılan. Bazı uzmanlara göre, iletişimdeki bugünkü elektronik imkanlarla bile direkt demokrasi teknik olarak "feasible" bir konumda, örneğin, bugün Fransa'da telefon cihazlarına takılıp her eve girmiş küçük ekranlarla bile, bu büyüklükte (55 milyon) bir ülkede, herhangi bir karar, tercih, eğilim doğrudan yurttaşlara sokularak alınabilir veya öğrenilebilir.

Bu mekanizma, bütün imkanlarıyla siyasetin ve yönetimin emrine verilebilirse, parlamentoların ve merkezi yönetimlerin, pratik olarak, kısa zamanda tarihin bir parçası olduğu görülebilecektir. Bu süreç niçin başlatılmıyor ya da kendiliğinden başlayamıyor, sorusu bu denemenin çerçevesi dışında kalmaktadır. Ancak, şu kadarını, kuşkusuzlukla söyleyebiliriz: Mevcut siyasi ve sosyal sistemin temel mekanizmaları böyle bir gelecek ihtimaline karşı, kendilerini, bütün imkanlarıyla sonuna kadar savunmaya çalışacaklardır.

Herhalde, klasik devletin sonuna kadar elinden bırakmayacağı en önemli yetkilerden biri de para çıkarma, parayı denetleme (kredi-faiz) mekanizmasıdır. Parayı devlet icat etmedi. Belki devletten önce ama, muhtemelen ikisi bir arada icat edildi. Antropolojik paranın ortaya çıktığı doğal ekonomide, klan sosyetesinin devlet denilmeyecek bir ihtiyarlar örgütü dışında, farklılaşmış bir siyasi yapısı yoktur. Metal paranın ihracı devleti gerektiriyor, çünkü, maden üretmek ve para basımı, ilkel teknolojilerle de olsa, bir uzmanlık, kabile ekonomisi dışında bir tekno-idari örgütlenme gerektiriyor. Para ile devletin siyasi iktidarın eş anlamlılığı buralardan doğuyor.

Geleceğin ekonomisi, eğer böyle bir ekonomi olacaksa, her şeyin basite indirgenmesi için iki imkan sunuyor: Birincisi, sanayi ötesi ekonomide, herkesin kendi ürettiği ve doğrudan değiştirebildiği tek bir (mal = hizmet) ile, bize, tek ürün ekonomisi basitliğini, ancak, modellerdeki soyutlama ile verilen bir kolaylığı, önümüze getiriyor. İkincisi, teknolojik ilerleme, elektronik iletişim ve kayıt metodları ile ekonominin (isterseniz tek bir dünya ekonomisinin) her tarafındaki milyonlarca işlemcinin, milyarlarca değişimine imkan verip, bunu doğrulukla kayıtlara geçirerek saklayabiliyor. Bu iki imkan, eğer devleti değilse bile, paranın devlet tarafından arz mekanizmasını ortadan kaldırıyor. Paranın dayandığı kıymetli bir kıt "maden-nesne" ya da modern devlet yetkisi (fiat money), yerini, işlemcilerin emekleri karşılığı, elektronik medyada yarattıkları digital kayıt biçimine bırakıyor. Para arzı, istenildiği kadar çoğaltılamayan fakat istenildiği kadar değiştirilip, saklanabilen tek bir unsura, emek ya da "insanın kendisini değerlendirme katsayısı", (İKDES) diyebileceğimiz bir kavrama bağlanmış oluyor.

Bu küçük tablodan, pek çok "anarşik" soru, pratik hayata ilişkin sorunlar ve daha özel olarak da paraya ilişkin önemli bir sorun ortaya çıkıyor. Önce özel soruyu ele alalım: Hizmetin hizmetle değiştiği bu ekonomide, elektronik para sistemi enflasyonu önleyebilir mi? Acaba, bu elektro-ekonomide enflasyon olmayacak mı? Belki, kestirmeden şöyle cevap verilebilir: Devlet olmayacaksa, enflasyon da olmayacaktır. Çünkü, devlet, kendi hizmetlerini, tekelci olarak fiyatlayabilen ve satan bir işlemci olarak ortaya çıkıyor. Ra-

kibi ve mukayese kriteri olmadığı için, kamu hizmetlerinin fiyatını piyasa mekanizması içinde denetlemek imkanı yoktur. Bu nedenle, "siyasi devlet" ki, yukarıda tanımlamaya çalıştığım, küçük, tarafsız teknik bir üniteden oluşan "elektronik devlet"in tam karşısı olan bir kavram, istediği kadar (KB) yani para üretebilir veya bunları istediği gibi de dağıtabilir.

Tabii, devlet olduğu taktirde, vergi toplamak ve harcama yapmak gibi, devletin mali ve iktisadi faaliyetleri nedeniyle "doğrudan hizmetlerin hizmetlerle değişimi" sürecini bozacak pek çok imkan ortaya çıkacaktır. Bütün bunlar, kişilerin kişilerle hizmet değişimi yaptığı, (ikdes) birimine bağlı para üretilen "saf", basit modelden uzaklaşınca, doğal olarak, ortaya çıkan distorsiyonlardır. Esas sorunlar, pratik hayata ait, üretim-teknoloji ve toplumsal yapıya ilişkin olanlardır.

Bu sorunların cevaplarının araştırılması, devletin varlığına ilişkin "anarşik" sorunların cevabını verecek ve özel olarak enflasyonun yaşayıp yaşayamayacağı konusuna dolaylı bir ışık tutacaktır.

Saf modelimizi çalıştırırken, küçük üretici, kapalı-ekonomi modelinden de daha basit bir modelde kişilerin tek başına üretici (= firma) olduğunu varsaydık. Herkes kendi hizmetini, doğrudan başka bir hizmetle değiştiriyordu. Gerçekte ise bu üretimin sosyalliği varsayımı ile çelişmektedir. Hizmet üretiminde de, geniş ve kapsamlı bir işbölümü mevcuttur. O zaman da, ister firma (kâra yönelik) ister kârsız kuruluş (non-profit organization) olsun, hizmetlerin toplandığı ve toplu olarak da nitelik değiştirmiş bir hizmetin başka bir toplu hizmet grubu veya fertlerin hizmetleriyle değiştirilmesi süreci gözönüne alınmalıdır.

Örneğin, araştırma ve geliştirme faaliyeti ile uğraşan bir firmayı ele alalım. Bu firma, kendisinde çalışacak araştırıcılarla, (işçilerin) araştırıcıların kendileri için belirlediği (ikdes) ücretler bazında bir anlaşma yapacak, ürünlerini (yarattığı tasarımları ve diğer hizmetleri) diğer firmalar veya kişilerle değiştirecektir. Eğer işgücü piyasasında olduğu gibi, toplu hizmetlerde de açık bir piyasa varsa, gerek ücretler gerekse toplu ürünlerin fiyatları "doğru", herkesin kabul ettiği bir düzeyde oluşacaktır. Buradaki "doğru" terimi, tam rekabet piyasasındaki fiyat teşekkülü anlamındadır.

Ancak, sistem, çalışanların (toplu sözleşmesi) ve firmanın ürünlerini tekelci fiyatlaması ile bozulmaktadır. Buradaki sorun, tekelciliğin, herhangi bir sahada çıkıp çıkmayacağı ile ilgilidir. Devletin olup olmayacağına dair "anarşik" sorun da sistemin tekellere imkan verip vermemesiyle ilgili görünüyor. Çünkü, devlet de, salt iktisat açısından düşünülürse, belli hizmetleri tekelci olarak fiyatlandırıp "zorla satan" ve/veya alan bir kuruluştur. Devletin tekel olarak piyasaya girmesi model çalışmasını bozacaktır.

Bu nedenle, geleceğin elektro-ekonomisinin, emek birimine bağlı bir elektronik para sistemini çalıştırabilme şartları, devletin mevcudiyetini gerektiren diğer şartlar dışında, tekellerin, tarihsel, teknolojik ve sosyolojik nedenlerle kendini sürdürmesi halinde doğmayabilir. Bu konuya başka bir denemede değinmek istiyoruz.

Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası, Mülkiyet ve Devlet Üzerine Notlar

Korkut Boratav

"Gelecek kurgusu" (fütürism) ve ütopya... Ergun Türkcan'ın *Toplum ve Bilim*'in bu sayısında yayımlanan biraz da fantezi özellikleri taşıyan "Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet Üzerine Kısa Bir Deneme"sinde her ikisi de var: Pek de uzak görünmeyen bir gelecekte bilgisayar ve elektronik teknolojisinin bildiğimiz para sistemini nasıl "tarihin çöp sepeti"ne atacağını gösterirken gelecek kurgusu; bu "yeni dünya"nın doğrudan demokrasinin gerçekleşmesi, yani geleneksel baskıcı işlevleri ile devletin yokolması doğrultusunda yaratacağı imkânları tartışırken de ütopya söz konusu.

Ben de bu fantezinin bazı mantıksal sonuçlarını tartıştıktan sonra üretim güçleri Türkcan'ın kurguladığı düzeye ulaşmış olan bir dünyanın, kapitalist üretim ilişkileri ile bağdaşamayacağını göstermeye çalışacağım. Faal nüfusu sadece "emekçilerden" (hizmet üreticilerinden) oluşacak olan; dolayısıyla emek-dışı gelirlerin ortadan kalkacağı bu toplum biçimi, sosyalizmin, hatta sosyalizm ötesi toplum biçimlerinin, gerçek ve kalıcı anlamları ile bu kurgu içinde yeniden gündeme geleceğini gösteriyor. Böyle bir ekonomi içinde mübadele değerlerinin (göreli "fiyatlar"ın) belirlenmesinde emek-değer kuramının en saf biçiminin geçerli olduğu ortaya çıkıyor. Bu, Marx'ın "metaların basit dolaşımı"; Adam Smith'in ise, "o erken ve kaba toplum biçimi" için geçerli gördükleri "değer yasası"'dır ve bu saptama Türkcan'ın öngördüğü "sanayi ötesi toplum" biçiminin bir diğer ilginç sonucu olarak görülmeli, önce bu sonuncu savı biraz tartışmak istiyorum.

Adam Smith, *Ulusların Serveti*'nde diyor ki: "Sermaye birikiminden ve toprak mülkiyetinden önce gelen...(yani) emeğin tüm ürününün emekçiye ait olduğu...o erken ve kaba toplum biçiminde, farklı nesneleri elde etmek için gerekli emek miktarları arasındaki oran, bu nesnelerin değişimlerinde geçerli olabilecek tek kuralı oluşturur. Söz gelişi, avcılardan oluşan bir ulusta, bir kunduz avlamak genellikle bir geyik avlamaya göre iki misli daha fazla emek sarfına yol açıyorsa, bir kunduz doğal olarak iki geyikle değiştirilmeli veya iki geyik de-

ğerinde olmalı." Doğal olarak böyledir; zira, bir kunduz üç geyikle değiştirilecek olsa, geyik avcıları, kunduz avına yönelirler; ta ki geyiğin kunduz cinsinden fiyatı üretimin, emek içerikleri ile belirlenen doğal düzeyine yükselsin; emeğin sektörler-arası dağılımında ve mübadele oranlarında asli denge yeniden kurulsun.

Paradoksal bir biçimde, Türkcan'ın sanayi-ötesi toplumu, yani "hizmetlerin hizmetlerle üretildiği ve değiştirildiği; hizmet üreticilerinin kural olarak bireysel (küçük) üreticiler olduğu; robotların ürettiği robotlar tarafından üretilen tüm sanayi ve tarım ürünlerinin ise serbest mal olduğu" bir ekonomi, hizmetler-arası değişim değerlerinin belirlenmesi bakımından Smith'in "o erken ve kaba toplum biçimi"ne benzeşecektir. Farklı bir ifadeyle, üreticiler, kendi hizmetlerine, Türkcan'ın elektronik parası aracılığıyla tamamen keyfi değerler biçseler bile, fiyatlar üzerinde bilgi edinmenin çok kolay ve bedava olduğu bir toplumda, hizmetler-arası değişim değerlerinin, her hizmetin içerdiği emek miktarı ile belirlenebilmesi dışında bir denge durumu sözkonusu olamaz. Buna yol açan ana varsayım, emeğin farklı hizmet türleri arasında tam akışkanlığıdır. Bunun niçin böyle olduğu, niteliksiz hizmet türlerinde açıktır: Herhangi bir hizmet türünün (talep artışı nedeniyle veya tesadüfen) sistematik olarak aşırı değerlendirildiği gözlenirse, hizmet üreticileri düşük fiyatlı hizmetleri terkederek pahalı hizmeti "üretmeye" ve sunmaya başlayacaklardır; ta ki, iki hizmet arasındaki değişim oranı emek-zamanı içeriklerine eşit olsun. Denge sağlayan mekanizma, Adam Smith'in avcılarının kunduz avından geyik avına kaymaları ile esasta aynıdır.

Hizmetler-arası farklılığın niteliksel olduğu; yani eğitim ve deney ile elde edilen nitelikli emek tarafından üretilen hizmet türleri için ne söyleyebiliriz? Bir kere, hizmetlerin değerlerinin hesaplanmasında, nitelikli ve niteliksiz hizmet türlerini birbirinden sadece dolaysız olarak içerdikleri emek-zamanları ile değil, nitelik farklarını içeren belli katsayıları da kullanarak ayırmamız gerekir. Bu katsayılar, sözü edilen nitelik ve beceriyi kazanmak için gerekli eğitim veya deneyim elde edilmesinde sarfedilen zaman ve zahmeti yansıtacaklardır. Bu sapmayı yaptıktan sonra, yukarıda sözü geçen "tam akışkanlığın", nitelikli hizmet türleri arasında da geçerli olduğunu; ancak burada daha uzun bir sürenin sözkonusu olduğunu varsaymak gerçekçi olacaktır. Diyelim, sanatseverlerin zevkleri operadan baleye doğru kaysa ve yeni talep yapısına göre birdenbire göreli olarak "kıtlaşan" balerinler kendi hizmetleri için opera şarkıcılarına göre sistematik olarak aşırı bir değer biçmeye başlasalar; yani bale gösterilerine girişte elektronik para ile ödenen "K byte" miktarı, opera "fiyatı"nı belirgin biçimde aşarsa, konservatuvarların opera bölümlerinden bale bölümlerine öğrenci kayacak ve birkaç yıl sonra her iki hizmet türünün fiyatı arasındaki oran içerdikleri basit + nitelikli emek zamanları oranında oluşacaktır. Başlangıçta, emeğin hizmetler-arası dağılımı ile talep yapısı arasındaki uyumsuzluktan doğmuş olabilecek olan "denge-dışı göreli fiyatlar" belli bir süre sonunda emek-değer kuramına uygun bir biçimde dengeye ulaşacaktır. Opera ve bale kolları için gerekli doğal yetenek dağılımının farklı olmadığını ve (ileride tartışacağım gibi) gösteriler için ödenen fiyatların, sanatçılar arasında emeklerinin nitelik ve niceliği-

ne göre paylaşıldığını; yani merkezi bilgisayar sisteminde her sanatçının k-byte hesabına bu doğrultuda eklentiler yapıldığını varsayıyorum.

Özetle, niteliksiz hizmet biçimleri arasında kısa dönemde, nitelikli hizmetler arasında ise, eğitim, meslek ve iş değiştirme sonunda orta dönemde, klasik politik iktisadın emek-değer kuramı tam anlamıyla geçerli olacaktır. Ricardo'nun ve Marx'ın çözmeye çalıştıkları fiyat ve değerler arasındaki sapma sorunu burada sözkonusu olmayacaktır. Zira bu sorun, bir kere sermayenin organik bileşimleri farklılık gösteren birden fazla sektör varsa; ikinci olarak da üretim araçlarına sahip olan sermayedarlar azami kâr ararken her sektörde kâr oranlarının eşitlenmesine yol açıyorlarsa, yani rekabetçi bir kapitalizm varsa doğar. Türkcan'ın sanayi-ötesi toplumunda bu koşullar geçerli değildir; zira, bir kere, hizmet üretimi -tüm faaliyet alanlarına bedava ve eşit biçimde sağlanmış bir bilgisayar şebekesi dışında- sermaye malına pek az gereksinme duyar ve "sektörler-arası" sermaye-yoğunluğu pek fazla fark göstermez; gösterdiği durumlarda da, üretim araçları esasen "serbest mal"lardır.

Bu durumda, üretim araçları üzerinde özel mülkiyet imkânsızlaşır; kapitalist bir örgütlenme biçimi mantık-dışı olur: Esasen sanayi gibi sermaye-yoğun süreçleri kapsamayan hizmet "üretiminde", kontrol ve karar almanın "serbest mal" (yani bedava) olan üretim araçları üzerindeki "mülkiyet"ten doğması elbette söz konusu olamaz. Hizmet üretimi, ya (Türkcan'ın öngördüğü gibi) tamamen bireysel "küçük" üretim olarak ortaya çıkar. Ya da, yukarıdaki baleopera örneğinde olduğu gibi, üreticilerin bilgi, beceri ve örgütlenme yeteneklerinin.(yani emeklerin) birleştirilmesinden doğan bir "kooperatif türü" örgütlenme içinde toplu hizmet sunumu sözkonusu olur. Bu "kooperatif", hizmet tüketicilerinden topluca sunulan hizmet için (k-byte birimi ile tanımlanan) belli bir "fiyat" talep eder ve emekçiler arasında paylaşım, her "kooperatif üyesinin" emeğinin niteliği ve niceliğine göre belirlenir. Toplu hizmetin fiyatlandırılması ve emekçilerin tekil katkılarının değerlendirilmesinde yukarıda sözü edilen denge-sağlayıcı mekanizmalar işler ve emek-değer kuramı burada da geçerliliğini korur.

Gelelim, bugünün sanayi, tarım, ulaştırma gibi "üretken" sektörlerinde üretilecek olan serbest mallara... Bundan birkaç yıl önce bir Ian Steedman, "robotların robotları ürettiği bir üretim teknolojisi içinde artı-değerden sözetmek mümkün olabilir mi?" sorusunu soruyordu. Steedman'ın sorusunun gerçek amacı, emek veriminin sonsuza yaklaştığı bir teknoloji içinde Marx'ın değer ve artı-değer kuramlarının iflas ettiğini göstermek idi. Gerçekten de insan emeğinin fiilen devreden çıktığı robotlaşmış bir üretim teknolojisinde, değer ve artı-değer kavramları geçerliliklerini yitirir; ama bunun nedeni artı-değer kavramı aracılığıyla kapitalizmi çözümleyen Marksist kuramın yanlışlığı değil, böyle bir dünyada kapitalizmin de imkânsızlaşmasıdır: İşçi sınıfı ortadan kalkmışsa, burjuvazi de yokolur; dolayısıyla artı-değer, sömürü kavramlarının açıklayacağı olgu da ortadan kalkmış olur.

Türkcan'ın "sanayi-ötesi toplumu", Steedman'ın ele aldığı durumu, maddi

üretimin tamamen robotlaştığı bir ekonomik yapı ile ifade ediyor. Böyle bir üretim teknolojisi içinde, geleneksel olarak işçilere, teknisyenlere ve mühendislere ait olan tüm üretim işlevleri (kendi kendilerini üretme ve yenileme "yenetekleri"ne de sahip olan) robotlar tarafından devralınmıştır. İnsan emeği ise, üretim sisteminin öncesinde ve üstünde yer alacaktır; yani fevkalâde "yoğun" bir biçimde, sistemin tasarımı, örgütlenmesi ve denetimi işlevleri ile sınırlı olacaktır.

Çok az sayıda, ancak çok yüksek nitelikte birkaç uzmanın denetiminde olan; üretilen ürünlerin "maliyetsiz ve fiyatsız" olduğu; dolayısıyla tanım gereği kârların da yok olduğu böylesine gelişmiş ve karmaşıklaşmış bir üretim sisteminin kapitalist bir biçimde örgütlenmesini düşünmek bana imkânsız geliyor. Tüm toplumsal sistemin yaşam kaynağını, belkemiğini oluşturacak olan; merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi öğelerin bir bileşkesine dayanmak zorunda olan (ve bir Planlama Örgütü olarak da düşünülebilecek olan) bu üretim sistemini özel sermayeye emanet etmek esasen düşünülemezdi. Ancak, kapitalizmi daha da imkânsız kılan durum, son derecede yüksek üretkenlik sayesinde bu sektörlerde üretilen ürünlerin "serbest mal" (yani bedava) olmasıdır. Ürünlerin metalaşmadığı bir kapitalizmden elbette sözedilemez. Mal üreten sektörler için tek "mümkün" mülkiyet biçimi, toplumsal mülkiyet olarak görünüyor. Bu sektörleri denetleyen "Planlama Örgütü", diyelim talep oynamaları nedeniyle ayarlanması gereken üretim miktarlarını geleneksel piyasalarda olduğu gibi fiyatlara bakarak değil, stok hareketlerini izleyerek saptayacaktır.

Ekonominin beynini ve sinir sistemini oluşturacak olan "Merkez Bankası"na; yani tüm bireysel veya kollektif "k-byte" hesaplarının tutulduğu; yenilikleri bir patent ofisi gibi tescil etmeye ve bu suretle "yeni para" yaratmaya yetkili olan merkezi bilgisayar sistemine gelince, kollektif denetim ve mülkiyet altındaki bir örgütlenme biçimi burada da tek "mümkün" biçim olarak karşımıza çıkıyor. Burada sözü edilen anlamdaki bir "Merkez Bankası", tüm bireysel ve kollektif "k-byte" hesaplarından belli oranlarda "vergi kesintisi" yapmak ve bu kesintileri (yine "k-byte" birimleri olarak), piyasada satılmayan hizmet üreticilerinin hesaplarına eklemekle yükümlüdür. Bunlar, örneğin, robotlar sisteminin tasarım, işleyiş ve denetiminden sorumlu olan "planlama" uzmanlarından; Merkez Bankası uzmanlarından ve hizmet becerisini yaratan, ayakta tutan ve geliştiren temel kuramları içeren eğitim ve sağlık sisteminin çalışanlarından oluşur. Bu üreticilerin hizmetlerinin değeri, doğrudan piyasa süreçleri tarafından belirlenmez; ancak, niteliksiz + nitelikli emek içeriklerinin altında veya üstünde değerlendirildiği zaman bu mesleklere / işlere yönelenlerin sayısı değişir ve emek-değer yasası burada da dolaylı olarak denge "hizmet değerleri"ni etkiler.

Robotlar sistemi, Planlama Örgütü, Merkez Bankası ve eğitim-sağlık sistemleri, sanayi-ötesi toplumda devletin ana öğeleridir. Dikkat edileceği gibi, bu, sınıfsız bir toplumdur ve bu öğeleri ile devlet, sınıflı toplum devletlerinin geleneksel baskıcı işlevlerini içermez. Burada, Marksist gelenekte, kapitalizm-sonrası toplumlar için "nesnelerin yönetimi" ifadesi ile nitelendirilmiş olan çok sınırlı bir devlet işlevi ile karşı karşıyayız.

Burada sözü geçen "nesnelerin yönetimi", insan hayatıyla ilgili çeşitli konularda farklı seçeneklerin varolmasını; dolayısıyla karar-alma süreçlerini dışlamaz. Sanayi-ötesi toplumun üretim güçlerinin, özellikle elektronik ve bilgisayar teknolojilerinde gözlenecek olan gelişkinlik düzeyi, bu anlamdaki devlet yönetiminin, bir *doğrudan demokrasi* biçiminde örgütlenmesinin ön-koşullarını da getirecektir. Yurttaşlar, kendi kaderlerini ilgilendiren tüm konularda karar-alma sürecine dört-beş yılda bir seçtikleri temsilcileri aracılığıyla değil, günü gününe ve doğrudan katılma imkânına sahip olacaklardır. Türkcan, herhangi bir kollektif kararın, her "abone"nin merkezi terminale bağlı kendi bilgisayarını kullanarak veya bireylere ait tüm işlemlerin işlendiği "smart card" aracılığıyla oylanabileceği; bu sayede de temsili parlamentoların ve merkezi devlet aygıtının tarihe karışacağı bir doğrudan demokrasi modeli öngörüyor. Doğrudan demokrasinin bu elektronik türü, eski Yunan'ın veya barbar topumların, insanları *biraraya getirerek* ve tartıştırarak gerçekleştirdiği demokrasi gibi sıcak ve "birlikte" değil; insanlar tercihlerini tek başlarına ve bilgisayarları (veya "smart card"ları) aracılığıyla topluma yansıtıyorlar. Ancak yine de, geleneksel işlevleri ile devletin yokolmaya başladığı bir siyasi rejimden sözediyoruz; hatta faal nüfus içinde çalışmayan, emeği ile geçinmeyen kimsenin olmadığı bu toplum biçiminde bir emekçiler demokrasisidir bu.

İlginç bir biçimde Türcan'ın fantezisi, yani sanayi-ötesi toplumların ekonomik ve toplumsal yapısı, üretim güçlerinin bu aşırı gelişkinlik düzeyi içinde bizi Adam Smith'in "o erken ve kaba toplum biçimi"ne geri getirmiş oluyor: Üreticinin yarattığı değerlere katkıları oranında, doğrudan ve dolaylı olarak tümüyle sahip çıkabildiği ve mübadelenin tekrar "eşdeğerlerin değişimi" biçimini aldığı bir ekonomi... Keza, üreticilerin ve yurttaşların, "nesnelerin yönetimi"ne, yani devlet işlevlerinin ifasına doğrudan katılabildikleri "barbar" veya "antik" toplum biçimleri, siyaset düzleminde de tekrar üretilmiş oluyor. Türkcan'ın sözleriyle, "insanın bazı basit güzellikleri yeniden keşfedebilmesi için, çok ileri teknolojileri denetim altına alması gerekiyor". Fakat burada sadece uzak bir geleceğin üretim güçlerinin yaratacağı olanaklar değil; aynı zamanda "yeniden keşfedilen" basit ve eski güzellikler söz konusu: Bunlar, insanlık tarihinin geçmişinde yaşanmış; toplumların kollektif belleğinden hiçbir zaman tamamen silinmemiş bir şeyler; insanlığın yüzyıllar boyunca ütopyasını kurmakta hiç vazgeçmediği özlemler. Ahmet Kaçmaz'ın nitelendirmesiyle "sosyalizmin prehistoryası"ndaki çöküntülerden kaynaklanan hayal kırıklıklarının bu kadar yaygın olduğu bir zamanda, hem bir ütopya hem de bir gelecek kurgusu olarak, Türkcan'ın sınıfsız, sömürüsüz ve (geleneksel biçimiyle) devletsiz toplumu yeniden "keşfeden" sanayi-ötesi toplum fantezisini ben, şahsen, keyifle ve düşünerek okudum.

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine

*Cengiz Arın**

Zafer Üskül, *Türkiye'nin Anayasal Sorunu*, İstanbul: Afa Yayınları-Güncel Sorunlar Dizisi: 4 Şubat 1991, (ISB 975-414-087-1) (Prof. Bahri Savcı'nın Önsöz'ü ile) 127 s. (fiyat yok).

I

Prof.Dr. Zafer Üskül, bir yeni anayasa yapılması konusundaki tartışmalara katkısını *Türkiye'nin Anayasa Sorunu* başlıklı kitabıyla sürdürüyor. Üskül, yeni çalışmasında akıcı, sade ve açık-seçik üslûbuyla Türkiye'nin bir anayasa sorunu olduğunu savunuyor, bu sorunun toplumun her kesminde geniş biçimde tartışılmasının ve bu konuda "görüş alış-verişini tahrik etme"nin gereğini vurguluyor. Ayrıca, yeni bir anayasa yaklaşırken gözönüne alınmasını gerekli gördüğü temel ilkeleri ve görüşleri belirtiyor.

Üskül, iki ana bölümden oluşan kitabının ilk bölümünü esas olarak 1982 Anayasası'ndan doğan sorunlara ayırmış[1]. Bu anayasa ile getirilen düzenlemeler "çağdaş demokrosi anlayışının" gereklerine uymadığı için ortada bir "anayasa sorunu" var. Yazar, kitabının ilk bölümünde bir anayasanın neyi düzenlediğini, ne sağladığını ve neyi yansıttığını belirterek işe başlıyor. Buna göre, bir anayasa hem devletin temel örgütlenişini, hem devlet-birey ilişkilerini düzenler, kişilerin temel haklarını belirleyerek güvence altına alır; hem de "*toplumun* geleceğe ilişkin isteklerini, umutlarını" yansıtır (vurgu bana ait-CA). Anayasa "bir tür *toplumsal sözleşme* niteliğindedir". Öyleyse, anayasayı toplumun özgürce seçtiği temsilcileri aracılığı ile yapması gerekir. Üskül, "çağımızın demokrasi anlayışı"nın "bunu gerektirdiğini" düşünüyor. 1982 Anayasası, bu açıdan ele alınırsa, "önce yapılış biçimi bakımından *anti-demokratiktir*" (vurgu metinde); "toplumun değil beş generalin eseridir". Bu nedenle de "yürürlüğe gir-

* İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Bu sorunlar, Üskül'ün de belirttiği gibi, daha önce çeşitli patformlarda, toplantı, açık oturum ve seminerlerde, Anayasa Kurultayı'nda, ayrıca yine Üskül'ün bir kısmına gönderme yaptığı düşünürlerin, hukukçuların yazılarında, konuşmalarında ve yapıtlarında dile getirildiği, tartışıldığı için burada, yalnızca, yazarın bu sorunları içine yerleştirdiği bakış açısını ön plana çıkarmakla yetineceğim.

diği gün", Türkiye'nin bir anayasa sorunu ortaya çıkmıştır. Üskül'ün işaret ettiği sorunlar arasında şunlar da var: "*Kural yasaların anayasaya uygun olması* iken" 1982 Anayasası, 12 Eylül yasalarına ve bu yasalarla oluşturulan bazı kurumlara uygun olarak hazırlanmıştır; "idarenin eylem ve işlemlerinin yargısal denetimine sınırlamalar" getirdiği gibi, Cumhurbaşkanının tek başına yapacağı işlemleri ve Yüksek Askeri Şura kararlarını yargı denetimi dışında bırakıyor. 12 Eylül'ün yasaları, "birer *tuhaf anayasa* olarak halen yürürlükte". 1982 anayasası'nın geçici 15. maddesi, bazı yasaların anayasaya aykırılığının iddia edilmeyeceğini hükme bağlıyor. Böylece, bazı yasaların "anayasa ile ***eşdeğerde***" sayıldığını saptıyor Üskül. Öte yandan, 1982 Anayasası'nın başlangıç bölümünde Türk Devletinin "kutsal" olarak nitelendiğini hatırlatarak şöyle yazıyor: "Devlet kutsal bir varlık sayılınca, bu kutsal varlığa *kurban* vermek gerekir" (vurgular metinde). Prof.Üskül, "1982 Anayasası'nın devlete kurban olarak sunduğu şey" diyor, "insan haklarıdır". Antilaik uygulamaların da kaynağı olan bu anayasa, aynı zamanda bir *"askeri demokrasi"* yaratmıştır (altını ben çizdim-CA). 1982 Anayasası'nın içinde iki anayasa barındırdığını düşünen yazar, bunlardan biri olan olağanüstü durum anayasasının, hukuk devleti anlayışını geçersiz kıldığını örneklerle ortaya koyuyor. Bu Anayasa bir *"parlamenter hükümet sistemi"* kurmuştur. Yazarın sözcükleriyle, "1982 Anayasası, parlamenter sistemin tüm gereklerini yerine getiren bir anayasadır" (s.46). Türkiye'de bir anayasa sorunu var ama, "ülkenin yürütme iktidarına ilişkin bir anayasal sorunu" yok. Bu açıdan "hiç sorun yok" (s.52). "Türkiye'nin Cumhurbaşkanlığı sorunu da yok ama Cumhurbaşkanı sorunu var" (s.52). Oysa daha önce (s.27'de) Anayasa'nın 105/2. maddesinde, 125. md'nin 2. fıkrasında cumhurbaşkanının kendi başına aldığı kararların ve yapacağı işlemlerin "yargı denetimi" dışında tutulması bir sorun olarak ele alınmıştı. Bu durumda, yazar bunları, 1982 Anayasası'nın (ve "tuhaf anayasalar" ın) yarattığı yargı denetimine ilişkin sorunlar içinde düşünüyor demektir. Yargıya ilişkin sorunlar yargı denetimine getirilen sınırlamalar yanında, yargı bağımsızlığı ve yargıç güvencesi açısından da önemli. Bir diğer sorun ise şurada: "Meclisin hükümeti denetlemesini sağlayacak mekanizmaları" bu Anayasa yeterince kuramıyor. Yazar, "Parlamenter hükümet sisteminin ayırdedici özelliklerinden birisi"nin de bu denetim olduğunu söylüyor. Öyleyse, yukarıda 46. sayfadan yaptığım alıntıdaki görüşün, en azından hafifletilmesi gerekmez mi?

Prof.Üskül, sayılan bu sorunların kısmi anayasa değişikleriyle giderilemeyeceğini, kanımca haklı olarak belirtiyor ve şu yargıya varıyor: "Özgürlükçü demokrasinin önünde bir engel olan 1982 Anayasası tarihinin çöplüğüne atılmalı, yerine yepyeni bir anayasa yapılmalıdır" (s.69). Nasıl? Bu sorunun yanıtı, kitabın ikinci bölümünün konusu.

Kitabın İkinci Bölümü, birbiriyle bağlantılı iki öneri paketini içeriyor. Bunlardan ikincisi, yazarın da üyeleri arasında yer aldığı Demokrasi İzleme Komitesi Anayasa Komisyonu tarafından hazırlanan ve 30-31 Mart - 1 Nisan 1990 tarihlerinde Ankara'da toplanan Anayasa Kurultayı'nda tartışılarak kabul edilen metin. "TC Anayasası'nın Dayanması Gereken Temel İlkeler" başlıklı bu metin

kitabın sonuna eklenmiş.

İkinci Bölümde yer alan ilk öneri paketi ise, çeşitli platformlarda değişik kurum ve kişiler tarafından bir yeni anayasa konusunda ileri sürülen önerilerle -bu arada DYP'nin önerileriyle- tartışma içinde bizzat yazar tarafından geliştirilerek savunulan görüşleri kapsiyor. Burada Prof. Üskül'ün temel önermesi şu: "Türkiye'nin yeni anayasası, halkın anayasası olmalıdır". Bunun anlamı ise, ".... her şeyden önce, ülkede yaşayan değişik görüşlere sahip insanların grupların, siyasal partilerin üzerinde görüş birliğine vardıkları, uzlaştıkları, oydaştıkları ya da bir başka deyimle mutabık kaldıkları bir anayasa olması..."(s.73). Yazar anayasanın, bu anlamda "bir toplumsal sözleşme niteliği" taşıdığını düşünüyor. Buna daha önce "Milli Uzlaşma Anayasası" diyenler de oldu[2]. Böyle bir oydaşmanın sağlanabilmesi için "(f)arklı anayasa anlayışlarının, taslaklarının ortaya konulması ve bunların tartışılması, yapılacak ilk şeydir". Son iki yıl içinde bu doğrultuda "bazı önemli adımlar" atıldığını belirten Üskül, kendi görüşlerini şu noktalarda topluyor: Bir yeni anayasa yapma görevi, önümüzdeki "ilk genel seçimlerden sonra oluşacak TBMM'ye düşecektir". Partilerin buna hazırlanması, seçmenlerin de bunu bilerek temsilcilerini seçmesi gerekir. Önce toplumun her kesminin, tüm kamuoyunun bu tartışmaya katılmasını savunan yazarın, burada bu görevi esas olarak TBMM'ye girecek siyasal partilere verdiği görülüyor. Ona göre "halk, seçimlerde oylarını *(sic)* kullanırken siyasal partilerin anayasa taslakları hakkındaki tercihlerini de ortaya koymuş olacak, TBMM de, halktan aldığı yönlendirmeyle, toplumun anayasası olma niteliğini kazanacak bir metin üzerinde *çok zorlanmadan* oydaşacaktır" (s. 81-vurgu bana ait-CA). Ama bunun için "bugünkü Meclisin, Seçim Kanunu'nda öngörülen yüzde 10'luk barajın hiç olmazsa yüzde 5'e indirilmesi konusunda uzlaşması ve gerekli yasa değişikliğini gerçekleştirmesi gerekir"(s.82). Yürürlükteki seçim yasasının ve ilgili diğer yasaların taşıdığı kısıtlayıcı tek hükmün bu olmadığı gerçeği bir yana, böyle bir uzlaşmanın, siyasal desteği bugün görece zayıf olan -örneğin *soldaki*- partileri ve grupları, ayrıca henüz seçmen yaşına ulaşmamış olan 18 ve 19 yaşlarındaki gençleri dışarda bırakacağı açık[3]. Bu durumda katılımın kapsamını daraltan bir öneri getirilmiş oluyor. Kitapta savunulan yeni anayasa tasarımı, daha geniş bir katılım öngördüğüne göre, buradaki öneri, yazarın, Türkiye'nin siyasal gerçekliği ve o gerçekliğin sınırları ile ilgili algılamalarının ve kanılarının zorunlu bir sonucu mu? Bu önerinin dile getirildiği yukarıdaki alıntıyı izleyen tümce, yazarın yalnızca Türkiye'nin özgül koşulları açısından dü-

---

[2] *Bkz.* "Milli Uzlaşma Anayasası", *Saçak*, s.25, 1986. Bu yazının, içeriğine benim de katıldığım bir eleştirisi için *bkz.*: Ömer Erzeren, "Burjuvaziyle Uzlaşmak", *Onbirinci Tez 3*, Mayıs 1986, s.228-236.

[3] 28 Mayıs 1989 tarihli ve 20178 sayılı *Resmi Gazete*'de yayımlanan (s.10) 735 sayılı Yüksek Seçim Kurulu kararına göre, 26 Mart 1989 tarihinde yapılan yerel yönetimler genel seçimlerinde, il genel meclisi üyeliği için saptanan toplam seçmen sayısı 28.077.317'dir. Öte yandan Zekai Baloğlu tarafından kaleme alınan ve TÜSİAD'ın yayımladığı *Türkiye'de Eğitim* (Temmuz 1990) başlıklı rapordaki iki tabloya dayanarak 1989 yılında Türkiye'de 18-19 yaş grubundaki nüfusun 2.292.000 olduğu tahmin edilebilir. (*Bkz.*: *a.g.r.*, s.22, Tablo 3 ve 4). Bu durumda, 1989 yılında Türkiye'de bu yaş grubuna girenlerin toplam seçmen sayısının yaklaşık yüzde 8,16'sı kadar olduğu söylenebilir.

şünmediğini açıkça ortaya koyuyor: "Bu zaten demokrasinin de bir gereği" diye yazıyor Üskül. Siyasal marjinaller yaratıp onları dışlamak hangi demokrasinin "bir gereği"?

"Anayasayı kim yapacak"? sorusuna kitapta verilen yanıtın, yani yazarın izlenmesini önerdiği yolun bizi bir "toplumsal sözleşmeye" değil ama bir "seçkinler sözleşmesine" götürmesi olasılığı çok yüksek. Seçmenler partilerin yeni anayasa taslaklarından haberdar olup oylarını ona göre kullanmakla yükümlü. Anayasayı yeni seçilen TBMM yapacak. Milletvekilerinin, toplumun "siyasal seçkinleri" arasında yer aldığı düşünülürse yeni anayasa pratikte işte bu temsilci "seçkinler" arasında sağlanacak uzlaşmaların ürünü olacak. Eğer bu yolla sağlanacak uzlaşmaların ve varılacak "mutabakat"ın yazılı biçimine bir "sözleşme denebilirse, böylesi bir sözleşme, kanımca, ancak bir "seçkinler sözleşmesi" niteliği taşır.

Üskül yeni anayasanın hedefini tartışırken "günümüzde, insanlık yeni bir din mi yaratıyor? Bu yeni din İnsan Hakları İnancı mı"? diye soruyor. Kuşkusuz insan haklarına inancın us-dışı, usu aşan bir yanı yok. Yazara göre "koskoca bir blok oluşturan" "doğu bloku"nu *(sic)* "darmadağın" eden de bu evrensel inanç. İnançların önemli olduğu kuşkusuz ama önemli başka süreçler, pratikler de var. Doğu Bloku'nu "darmadağın" eden çok yönlü tarihi-iktisadi-siyasal ve ideolojik süreçleri bir yana bırakıp yalnızca insan hakları evrensel inancını tek neden gibi görmek/göstermek, bana kabul edilmez bir görüş olarak görünüyor.

Yazar, çalışmasının hemen başında ipuçlarını verdiği toplum anlayışını burada açıkça ortaya koyarak şöyle yazıyor. "Toplum, doğuştan, dokunulmaz, devredilmez ve vazgeçilmez haklara sahip olan bireylerden ve bu bireylerin oluşturduğu gruplarından oluşuyor. Bu bireyler ve birey grupları, sahip oldukları hakları, içinde yaşadıkları toplumda özgürce kullanmak, kişiliklerini geliştirmek, mutlu olmak istiyorlar. Ancak, toplum içinde birlikte yaşam bir siyasal toplumun kurulmasını gerektiriyor. Bu siyasal toplumun adı devlet" (s.83). Bu çerçevede anayasal düzenlemeler bakımından "bir yanda birey, kişi, öte yanda da devlet var". Birey özgürlük peşinde, devlet ise "toplumsal düzeni" sağlamakla yükümlü. Burada "bireyler ya da birey grupları" arasında çelişkiler olabileceğinden, toplumsal sınıflardan hiç söz edilmiyor. Öte yandan birey ve devlet dışsal kategoriler gibi ele alınıyor. Bu dışsal kategorilerin ilişkilerinde "devlet zaten güçlü". "(B)ireyin doğuştan sahip olduğu hakları sınırlayabilmenin aracı olabilecek yasa yapma gücü, devletin elinde". Devletin, herhalde anayasal "düzeni" korumak için, "sahip olduğu zor gücünü, bireye dayatabilecek" baskı aygıtları- polisi, jandarması, askeri, mahkemesi, hapishanesi var. Bu durumda anayasaya düşen görev, "kişiyi koruyup siyasal otoriteyi sınırlamak"tır. Bu terimlerle düşünülürse, anayasa, toplumsal değil, olsa olsa bir "siyasal sözleşme" niteliği taşıyabilir. Bu siyasal "sözleşme" "araç-devlet" anlayışıyla hazırlanmalı. "Devletin gücü, bir araç olarak varlığını sürdürecek kadar olmalıdır, bir gram fazla değil". "Devletten beklenen, kişinin kendi özerklik alanında özgürce hareketini sağlayacak ortamı yaratmaktır, başka birşey değil" (s.85). Yazar böyle-

ce, anayasa sorununa insan hakları ve "sivil toplum" açısından baktığını ortaya koyuyor. Yazar'ın sözcükleriyle: "... Türkiye'nin anayasası, insanı hedef almalıdır. İnsanın haklarının güvence altına alınmasını, insanın maddi ve manevi varlığını geliştirmesini sağlayacak ortamı hazırlamayı hedef almalıdır". Bu çerçevede kişi özgürlüğünün "önce, başkaların özgürlüğü ile sınırlı" olduğu unutulmamalı. "Öte yandan, kişinin özgürlüğünü, bir araç olarak devletin varlığını ortadan kaldırmak amacıyla kullanmasına da izin verilmesi beklenemez". Yazarın öngürdüğü bu sınırlama siyasal nitelikte bir sınırlamadır ve metinde dile getirildiği biçimiyle, düşünce-eylem ayrımını yansıtmamaktadır. Sanırım Üskül, devletin, sınıflı toplumlarda hakim sınıflarının hakimiyetini sürdürmeyi sağlayan bir baskı aracı ve bir ideolojik araç olduğunu düşünen ve sınıfların ortadan kalkması süreci içinde giderek devletin de "sönümleneceğini" savunanların, düşünce özgürlüklerinin sınırlanmasından yana değil. Bu nokta, yazarın özellikle "çoğulcu demokrosi"yi savunduğu sayfalarda açıkça ortaya konmuş. Öyleyse, buradaki ifadenin genelleştirilebilir bir içerik taşımasını, yazarın muradını aşan bir "sürç-ü lisan" olarak görmek doğru olur.

İnsanı hedef olarak alan bir anayasa, kuşkusuz insanlar arasında ayırım yapmaz ya da "insanlardan bir bölümünün kimliğini kabul" etmeyen bir anlayışa dayanmaz. "Türkiye'de yaşayan... Kürtler vardır". "Türkiye'de Kürtlerin varlığının kabul edilmesi (...), Türkiye'de Türkiye halkı olarak birlikte yaşamanın yolunu bulmaya hiç de engel değildir". "Yeni anayasanın temel alacağı insan" da, "Türkiye'de yaşayan Türk'tür, Ermeni'dir, Rum'dur... Kürt'tür". Üskül, "..kültürel kimlik çeşitliliği"ni bir "zenginlik unsuru" olarak değerlendiriyor. O'na göre bu "tekçi bir devletin varlığını sürdürmesini hiç de engellemez"

Prof.Üskül, aynı zamanda çoğulcu bir demokrasiden de yana. Birey, O'na göre, "yönetme hakkına" da sahip olmalı. Bu "siyasal örgütlenme hakkını" da kapsıyor. Bu konuda kitapta şu satırları okuyoruz: ".... Toplumu yönetme konusunda farklı tasarıları olan tüm grupların, toplumu yönetmeye aday olma, bu doğrultuda örgütlenme konusunda özgür olmaları gerekiyor. Bu da yetmiyor, bir kez siyasal iktidarı eline geçiren grubun, çoğunluk diktası kurmasını önleyici düzenlemeler gerekiyor... (M)uhalefet haklarının güvence altına alınması" gerekiyor. Çoğulcu demokrasi geniş ve aktif bir katılıma olanak vermeli. Üskül'ün yeni anayasa tasarımının, buraya kadar işaret ettiğim, genellikle liberal olan içeriği, burada biraz daha radikal bir renk kazanıyor. Yazar, "yeni anayasa"nın "halkın siyasetle ilişkisini seçimlerle sınırlamayacağını" belirtiyor. "Halk, demokratik yaşama *her an* her türlü demokratik araçtan yararlanarak katılacaktır" (vurgu bana ait-CA). Bu ise "halkın siyasetle her an ilgilenme hakkına sahip olmasını, yönetenleri etkileyecek, yönlendirecek, gerekirse *caydıracak eylem araçlarına* sahip olmasını gerektirir" (vurgu bana ait-CA). Bu nasıl sağlanacak? Bunu gerçekleştirmeyi olanaklı kılacak ne gibi anayasal düzenlemeler öngürülmüş kitapta? Yazarın önerileri arasında bu soruya verilen doğrudan yanıt(lar) yer almıyor. Halkın "her an" siyasetle ilgilenme hakkına ve caydırıcı eylem araçlarına sahip olmasını olanaklı kılacak, diyelim bir "geri çağırma" mekanizması ya da "genel grev" hakkı öngörülmemiş çalışmada. Ama bazı do-

laylı düzenlemelerden söz edilmiş. Bunlar arasında siyasetle uğraşmanın ("hatta askerler" için bile) yasaklanmaması, yerel yönetimlerin demokratikleştirilmesi ve güçlendirilmesi, bu bağlamda il genel meclislerinin birer parlamento gibi çalışabilmesi, açıklık ve bunu sağlamak üzere yurttaşlara bilgi edinme hakkının tanınması, yurttaşların başvurularıyla kolayca harekete geçirilebilecek kamu denetçiliği mekanizmasının kurulması, iletişim araçlarının parasal ve siyasal açıdan özerk kılınması gibi öneriler var. Bu önerilerden üçü bana, sorun doğurabilir öneriler gibi göründü. Bunlardan ikisi siyasal katılımın kapsamı ve niteliği ile ilgili. Yazara göre "öğrencilerin, derneklerin, sendikaların, öğretim üyelerinin, *hatta askerlerin* siyasetle uğraşmalarının yasaklanması, insan haklarına dayalı, çoğulcu, katılımcı bir demokraside söz konusu edilemez " (altını ben çizdim-CA). Askerlerin siyasetle uğraşmaları, yazarın savunduğu bu türden bir demokrasi için, neden zorunlu olsun? Askere siyaset yasağı getirilmemesi önerisi, kanımca, yazarın hem "askeri demokrasi" ye yönelik eleştirisi, hem de "sivil demokrasi" önerisi açısından sorun doğurabilecek bir öneri. Öte yandan, sayılan grupların siyasetle uğraşmaları savunulurken, bir örnek çerçevesi içinde sorulan şu soru, öngörülen katılımın niteliği konusunda kuşkuya düşülmesine yol açabilir: "Bir yandan öğretim üyeliği görevini sürdüren bir profesörün, bir yandan askeri görevini sürdüren bir yarbayın aynı zamanda belediye meclisi üyesi olması neden düşünülemesin?" Bu soru yazarın, sanki, bu grupların öngörülen siyasal katılımını yerel yönetimler düzeyiyle sınırlı tutmaktan yana olduğu izlenimini uyandırıyor. Bana burada sorunlu görülen üçüncü öneri de benzer bir örnekte dile getiriliyor. Üskül şöyle yazıyor. "Bir tüccarın *(sic)* bir yandan ticari faaliyetini sürdürürken *aynı zamanda* il genel meclisi üyesi olabilmesi olanaklı. Ama aynı şey, memur için sözkonusu değil. Bu hiç de haklı bir sınırlama değildir ve eşitlik anlayışıyla da bağdaşmaz" (altını ben çizdim-CA). Acaba eşitlik sağlamaya çalışırken bir yandan da kötü niyetli kayırmalara ve özerk davranamama tehlikesine kapı açılmış olmuyor mu? Kamu hizmetine seçilenlerin aynı zamanda özel ya da resmi işlerini sürdürmeleri olanağı, bu gruplardan birinin özel çıkarlarını kamusal görevinden yararlanarak kollamasını, diğerinin de ast-üst ilişkileri içindeki kimliği nedeniyle baskılara açık olmasını kolaylaştırmaz mı? Ayrıca il parlamentosu gibi çalışabilecek il genel meclisinin ve seçimle oluşturulacak il özel idaresi yürütme organının, yazarın karşı çıktığı eyalet sistemine yol açmasının nasıl önleneceği de belirsizlik taşıyan noktalardan biri.

Üskül, yeni anayasanın laik Cumhuriyeti güçlendirici düzenlemeler getirmesi konusunda somut öneriler sunuyor. Yazar "bir dini inanca sahip olup olmama"nın "kişinin sorunu" olduğunu, bunun "bir insan hakları sorunu" olduğunu belirtiyor. Bu bağlamda "dini inanca sahip olmama da bir temel insan hakkıdır". Öte yandan "laik devlet, din karşısında tarafsız olan devlettir... Laik devletin, devlet okullarında din eğitimi yaptıramayacağını, devletin okullarında din adamı yetiştiremeyeceğini, bir dine mensup din adamlarını devlet memuru olarak çalıştıramayacağını, devletin bütçesinden dini hizmetleri yerine getirmek için harcama yapamayacağını da belirtmek gerekir" (s.94). Yeni anayasada bu doğrultuda düzenlemelere yer verilmesini savunan Üskül, Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili düzenlemelerin ise, böyle bir anayasada "yeri olmamalıdır" diyor.

Üskül'ün savunduğu görüşlerden biri de "demokrasiyi sivilleştirmek" ile ilgili. O'na göre demokrasi "bir kültür sorunu". "Hem sivillerin em de askerlerin kafalarının içindeki demokrasi anlayışının sivilleşmesi anayasal kuralların sivil bir demokrasi kurma çabasından çok daha fazla önlem" taşıyor. Bu bakımdan "demokrasinin 'kurtarıcı'ya gereksinme duymayacağı bir ortamın yaratılması gerekir". Böyle bir ortamın yaratılmasına katkıda bulunmak için, yeni anayasanın Milli Güvenlik Kurulu gibi, "aslında askerlerin hükümete bir tür talimat verdiği, iç politikanın belirlenmesinde askerlerin etkili olmasına olanak sağlayan bir organ"a yer vermemesi, Genel Kurmay Başkanlığı'nı Milli Savunma Bakanlığı'na bağlayan ve askerlere ayrıcalık tanımayan düzenlemeler getirmesi gerekir. Ayrıca yeni anayasa "sıkıyönetim" ile ilgili düzenlemeleri de içermemelidir.

Öte yandan 1982 Anayasası, "özü doğru olan" bir hükümet sistemi öngörüyor. Bu parlamenter sistemdir ve "parlamenter hükümet sisteminden vazgeçmek için hiçbir neden yoktur". Yeni anayasa "klasik parlamenter sistemin" kurumlarını korumalı, ancak denetim mekanizmalarını etinleştirmelidir; "en önemlisi de kamuoyu denetiminin etkili bir biçimde gerçekleşmesini sağlayacak anayasal ortamın yaratılması"dır. Bu çerçevede, "sorumsuz ve simgesel yetkilerle donatılmış" bir Cumhurbaşkanı, TBMM'nin nitelikli bir çoğunluğu (örneğin, "üye tam sayısının üçte iki çoğunluğu) tarafından seçilmelidir. Bu hükümet sisteminde "yurttaşlaşmış" birey ve birey grupları, "yasa yapımını da" yönlendireceği, "hükümet faaliyetlerini de" denetleyeceği için, ikinci meclise gerek yoktur. Öte yandan Üskül'e göre "insan haklarını sınırlama yetkisi titizlikle sınırlanan iktidar, ekonomik ve toplumsal politikalarını uygulama konusunda geniş bir hareket alanına sahip kılınmalıdır". "(E)konomik ve toplumsal politikalarını geliştirirken, siyasal iktidarın elinin kolunun" yeni anayasada bağanmaması gerekir (s.106). Bu durumda *bir yandan* örneğin "çalışma hakkı'", "eşit işe eşit ücret", "grev hakkı", "sağlık, işsizlik, yaşlılık sigortası", "hamilelik izni", "ücretli izin", "çevre korunması", "temel eğitim hakkı" gibi konularla ilgili düzenlemelere anayasada yer vermemek ve bu alanlardaki kararları bütünüyle hükümetlerin tercihine bırakmak gerekir. "Burada en etkili denetim", yazara göre, "seçmenin seçimler sırasında gerçekleştireceği denetimle seçim dönemleri arasında baskı gruplarının, kamuoyunun gerçekleştireceği denetimdir". Yeni Anayasanın, emek gücünü kiralayarak yaşamını sürdüren sınıfların ve toplum kesimlerinin toplumsal ve iktisadi konularda "geleceğe ilişkin isteklerini, umutlarını yansıtması" anlaşılan pek de gerekli değil. *Bir yandan da*, örneğin, hükümetin izlediği toplumsal ve iktisadi politikalar nedeniyle, örneğin, gensoru ya da meclis soruşturması yoluyla düşürülemeyeceğini kabul etmek mi gerekir? Hatta belki de, muhalefetin, hükümetçe izlenen iktisadi ve toplumsal politikalar konusunda engelleyici bir muhalefet yapma hakkı anayasa tarafından kısıtlanabilir. Böyle bir kısıtlamanın "muhalefet yapma hakkı" nı ciddi biçimde olumsuz etkileyeceği açıktır. Üskül'ün böyle bir kısıtlamayı savunmadığını belirtmeliyim. Nitekim, yazar bu bağlamda şunları da yazıyor: "... (Y)eni anayasa, muhalefetin haklarını koruyacak düzenlemelere yer vermelidir. Meclisin hükümeti denetleme araçlarının kullanımını kolay ve etkili kılacak düzenlemeler yapılmalıdır". Üstelik, kitapta sunulan yeni anayasa tasarısının, parlamenter sistem açısından, kanımca en önemli önermelerinden biri "Meclis içindeki muha-

lefetle Meclis dışında oluşacak muhalefetin işbirliği yapması olanağı"nın yaratılmasına ilişkin olanı (s.107). Bu durumda, hükümete toplumsal ve iktisadi politikalarında geniş bir hareket alanı bırakılması savunulurken, büyük olasılıkla, yeni anayasada "Toplumsal ve İktisadi Haklar"a ilişkin hükümlerin yer almaması ya da bu konuda ayrıntılı düzenlemelere giderilmemesi savunulmuş oluyor. Siyasal mücadelenin içeriğinin temel ekseni, esas olarak, iktisadi ve toplumsal politikalarda cisimleştiğine göre, Üskül, çalışmasının en önemli önermelerinden birini, anayasal destekten yoksun bırakmış oluyor. Parlamento içindeki muhalefet parlamento dışı muhalefetle eğer hükümetin izlediği toplumsal ve iktisadi politikaları engellemek için, ya da o politikalara karşı ("hükümetin elini kolunu bağlamak" üzere) işbirliği yapmayacaksa, hangi konuda işbirliği yapacak? Böyle bir işbirliğini engellemeye yönelik yasakların, konjonktüre de bağlı olarak siyasal mücadele içinde etkisiz kılınacağı, delineceği açık. Yazar, hükümetin izlediği toplumsal ve iktisadi politikalara karşı resmi ve resmi olmayan muhalefetin ortaklaşa "muhalefet hakkı"na karşı çıkmıyor, ya da özgül olarak bu konuda bir görüş belirtmiyor. Yalnızca, belki, bu konuları anayasa konusu durumuna getirmememizi, bu konuda konulacak sınırlamaların gerçekçi olmayacağını söylemek istiyor. Yine de, "demokratik" bir çerçevede, toplumsal ve iktisadi hakların ve siyasaların temel insan hakları sorunundan bütünüyle kopartılmasının olanaklı ve istenilir bir seçiş olup olmadığı sorusu, yazarın yanıtını bekliyor.

Üskül'ün, kitabının sonunda, "Daha Somut Çözümler" başlığı altında yer alan, kendisinin de hazırlanmasına katkıda bulunduğu ve Anayasa Kurultayı'nca benimsenen temel ilkeleri sunmadan önce üzerinde durduğu son öneriler yargı alanında yapılmasını savunduğu düzenlemelerle ilgili. Üskül, "devletin temel niteliklerinden birisi, bir hukuk devleti olmasıdır" diyor. "Hukuk devleti anlayışı, tüm yönetenlerin hukuka bağlı olmasını gerektirir". Bu ise "yargı denetimiyle sağlanır". Yeni anayasa, bu çerçevede mahkemelerin bağımsızlığını, yargıç güvencesini sağlayacak düzenlemeleri içermelidir. "Yargı organı, yürütmeden ve yasamadan bağımsız olarak, kuvvetler ayrılığı ilkesine göre" örgütlenmelidir. "Doğal yargıç" ilkesinin yeni anayasada benimsenmesi gerektiğini belirten yazara göre "(d)oğal yargı yolunun ve doğal yargıç ilkesinin kabul edilmesi ise, sanığın suçu işlediği anda yürürlükte olan yasa hükümlerine göre kurulmuş bir mahkemede, o türdeki davalara bakma gerekliliği daha önceden saptanmış bir yargıç eliyle yargılanmasını sağlar". Bu görüş Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM)'nin varlığını kabul eden bir görüş. Burada üstü örtülü olarak söylenen, hemen bu satırları izleyen paragrafta açıkça ortaya konmuş: "... Devlet Güvenlik Mahkemeleri ille de olacaksa, bu mahkemelerin yargıçları meslekten kişiler arasından atanmalı..." Burada kullanılan "... ille de olacaksa..." ibaresi, yazarın DGM'leri benimsemese de kabul edilebilir bulduğunu gösteriyor. Böylesi "uzmanlık" mahkemelerinin kabul edilebilir olduğu anlayışı, "devlete karşı işlenen suçlar" karşısında "devletin korunması" gerektiğini varsayıyor demektir. Devlet, Üskül'ün uslamlaması çevresinde, "bireylere ya da birey gruplarına" karşı korunacağına göre, burada Üskül kendisiyle çelişkiye düşmüyor mu? Yukarıdaki alıntıyı izleyen tümce, Üskül'ün DGM'leri yeni anayasada yer alacak kurumlar arasında gördüğünü, DGM ile örneğin "ticaret mahkeme-

leri"ni, "trafik mahkemeleri"ni, aralarında hiç bir siyasal nitelik farkı olmayan "uzmanlık mahkemeleri" olarak düşündüğünü gösteriyor. Yazara göre "yeni anayasa, bu doğrultuda düzenlemelere yer vermelidir". Öte yandan "Askeri Yüksek İdare Mahkemesi ve Asgeri Yargıtay" anayasada yer almamalı, "Anayasa Mahkemesine başvuru olanakları" ise "genişletilmelidir".

Üskül'ün yeni anayasa tasarımı, Anayasa Kurultayı tarafından benimsenen "temel ilkeler"i içeriyor; bütünüyle olmasa da, büyük ölçüde bu ilkelerle örtüşüyor. Bir bakıma Üskül'ün bu kitapta o ilkeleri gerçeklendirerek yorumladığı düşünülebilir. O nedenle, kitabın sonuna eklenen "temel ilkeler"i burada yeniden ele almayacağım.

II

Yirminci yüzyılda dünyanın diğer toplumlarının olduğu kadar Türkiye toplumunun da temel niteliklerini belirleyen başlıca süreçlerden biri, kapitalist üretim tarzının kriz yüklü devinimleriyle süren hakimiyeti ve kapitalizme karşı verilen mücadelelerdir. Türkiye'deki toplumsal biçimlenmeler ve ilişkiler, "düzen", genelleşmiş meta ilişkileri içinde, dünya kapitalizmiyle bütünleşen sermayenin genişleyerek yeniden üretim sancıları ve bu çerçevede süregiden sınıf mücadeleleri gözönüne alınmadan, kanımca ne anlaşılabilir, ne de açıklanabilir. Üskül'ün ana savlarını yukarıda biraz da ayrıntılı olarak özetlediğim ve sınırlı olarak tartıştığım anayasa tasarımı ise, içinde yaşanılan tarihi dönemde Türkiye toplumuna temel niteliklerini kazandırdığını, damgasını vurduğunu düşündüğüm bu süreçlere değinmiyor bile. Çalışmada kullanılan "toplum", "devlet", "birey" ve "anayasa" kavramları, bu kavramlarda yansıyan toplum anlayışı, bu açıdan, kanımca, ciddi yetersizlikler ve sorunlar taşıyor. Şimdi, bu yetersizlik ve sorunlar üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Üskül bize, toplumun "bireylerden ve ... birey gruplarından" oluştuğunu söylüyor (s.83). "Topluluk"/"toplum" ayırımına bile olanak vermeyen bu genel tanımın, içinde yaşadığımız -ya da belli herhangi bir- toplumu anlamayı/açıklamayı kolaylaştırmadığını düşünüyorum. "Bireylerden ve ... birey gruplarından oluşan" bir toplum, özelliği ve tarihi olmayan, biçimi belirsiz (: "amorf") bir "toplum" dur. Bu toplum anlayışında toplumsal sınıflardan hiç söz edilmeyişi, acaba sınıfların zaten verili olduğu varsayımına mı dayanıyor? "Birey grupları" teriminin sınıfları da kapsadığı düşünülse bile, bu sınıfların hangi üretim tarz(lar)ına özgü olduğu tümüyle belirsiz kalmaya devam ediyor. Öte yandan Üskül, anayasa sorununun toplumunun her kesmi tarfından tartışılması gerektiğini savunurken sendikaları, dernekleri, işveren kuruluşlarını, köylü kooperatiflerini, tüketici örgütlerini, meslek kuruluşlarını, kadın örgütlerini, gençlik kuruluşlarını, üniversiteleri, aydın inisiyatiflerini (ve partileri) başlıca tartışma platformları olarak belirtiyor (s.76). Bunların bir kısmı kuşkusuz sınıf örgütleri/kuruluşları. Ama Üskül'ün tartışmasında bunlar, "piyasa ilişkileri" ve "çıkar bağları"ndan hiç söz edilmemesine karşın, kanımca daha çok sivil toplum örgütleri ve inisiyatifleri olarak ele alınıyor. Yazar, "toplum içinde birlikte yaşam, bir si-

yasal toplumun *da* kurulmasını gerektiriyor. Bu siyasal toplumun adı, devlet" derken (s.83 - vurgu bana ait- CA), toplumun bir de siyasal olmayan boyutu olduğunu ima etmiş oluyor; O'nun bu boyutu, iyi tanımlanmamış da olsa, "sivil toplum" olarak düşündüğü varsayılabilir[4]. Çalışmada, böyle bir toplum anlayışı bakımından da sınıfsal hakimiyet/bağımlılık örüntülerinin çok önem taşımadığı görülüyor. Bu durumda, yurttaş olma sorumluluğunun bilincindeki bireylerin oylarıyla seçilecek olan yeni TBMM'nin, "halktan aldığı yönlendirmeyle", yeni anayasa metni üzerinde *"çok zorlanmadan"* bir oydaşmaya ulaşacağı umudu, bağrında uzlaştırılamayacak hiç bir çelişki taşımadığı varsayılan böyle bir toplumun olduğu kadar, "özü doğru" klasik parlamenter sistemin de bir türevi olarak, kolayca beslenebilir. "Zorlanmadan" oydaşmaya ulaşma umudunun, aynı zamanda, "çoğulcu toplum" anlayışından kaynaklandığı da söylenebilir. Üskül, bir çoğulcu ve katılımcı demokrasinin işlerlik kazanmasını olanaklı kılacak anayasal düzenlemelerden söz ediyor; buradan O'nun çoğulcu bir toplum anlayışını savunduğu çıkarsanabilir. Gerçi yazarın böyle bir toplum anlayışını olgusal olmaktan çok *normatif* bir demokrasi anlayışı çerçevesinde ortaya koyduğu açık. Başka bir deyişle yazar açıkça, "içinde yaşadığımız toplum çoğulcudur" demiyor, "çoğulcu olmalıdır", "bunu sağlayacak bir yeni anayasa yapılmalıdır" anlayışıyla tasarımını ortaya koyuyor. Ama bu konuda yazdıklarına, yürüttüğü uslamlamaya bakılırsa, yazarın, "bireylerden ve ... birey gruplarından oluşan" (sivil) toplumu, aynı zamanda çoğulcu bir toplum da olmalıdır. Burada çoğulculuğun anlamı, toplumda iktidarın dağılımı bakımından sistematik bir dengesizliğin, yapısal ve görece sürekli bir hakimiyet/bağımlılık örüntüsünün olmamasıdır. Toplumdaki iktidar dağılımının bu yaygınlığı, siyaseti, baskı grupları ve partiler arasında bir pazarlık ve uzlaşma süreci olarak anlamayı da kolaylaştırır. Gerçi Üskül, siyasal iktidarının "yani *güç*"ün "devlette" toplandığını söylüyor (s.83). Ama gerek Hüsamettin Cindoruk'a gönderme yaparak "vatandaşlar siyasal partiler üzerinde bir toplum baskısı kurmalı" derken, gerek yapılacak yeni anayasanın her platformda tartışılmasının önemini vurgularken (s.76), gerek "seçmenin seçimler sırasında gerçekleştireceği denetimle seçim dönemleri arasında baskı gruplarının, kamuoyunun gerçekleştirilmesi denetim"in "en etkili denetim" olduğunu ileri sürerken (s.106), gerekse devletin gücünün sınırlandırılabileceğini savunurken (s.85) ve ayrıca sınıfsal hakimiyet/bağımlılık ilişkilerinden hiç söz etmemekle toplumdaki iktidar dağılımı konusunda kendisine atfettiğim görüşün yanlış olmadığını da göstermiş oluyor. Yazarın, en azından özlediği toplumun ana öğelerini sergileyişinin, yukarıda O'na atfen yürütülen uslamlamayı olanaklı kıldığını düşünüyorum.

Bu çerçevde devlet ile bireyin birbirlerine dışsal kategoriler olarak sunulduğunu daha önce belirtmiştim. Öte yandan kitaptaki hem "sivil toplum" kavramını çağrıştıran toplum anlayışı, hem de devleti bir araç olarak niteleyen görüş,

[4] "Sivil Toplum" anlayışının Marksist açıdan bir eleştirisi için, "Sağda ve Solda Liberalizm" anlayışlarına yönelik tartışmaların yeraldığı *Onbirinci Tez*'in 2. sayısında (Şubat 1986) özellikle Sungur Savran'ın, Korkut Boratav'ın ve Gülnur Savran'ın yazılarına bakılabilir. Bu konuda farklı açıdan bir tartışma için bakınız: Ruhdan Yumer, "Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları: I" *Toplum ve Bilim 31/39*, Güz 1985 - Güz 1987, ss.45-57.

devlet ve (sivil) toplum kategorilerinin de bu çalışmada birbirlerine karşı dışsal kategoriler olarak ele alındığını düşünmeme yol açıyor. Toplumun, hakkında tartışarak varacağı uzlaşmalar yoluyla yeniden biçimlendirebileceği edilgen bir araç gibi ele alınıyor, devlet. Üskül, "... bireyin devletle eşit güçte olduğu düşünülebilir mi?" diye soruyor. Farklı birimler arasında böyle bir karşılaştırma yapabilir mi? Ama, bunun yerine şu soruyu sorabiliriz: Her bireyin devlet karşısında eşit güçte olduğu düşünülebilir mi? Ya da, bu bölümün başlangıcında ortaya koyduğum bakış açısı içinde, kapitalizmin hakim olduğu bir toplumda, sermayedarlar sınıfıyla işçi sınıfının devlet karşısında eşit güçte olduğu düşünülebilir mi?

Çalışmanın dayandığı temel görüşlerden biri, "kişiyi koruyup siyasal otoriteyi sınırlamak". Siyasal otoritenin sınırlanmasının anlamı, devlet iktidarının sınırlanmasıdır. "Devlet, siyasal iktidarın içinde topladığı bir aygıt. Siyasal iktidar, yani *güç* devlette..." (s.83). Devlet aynı zamanda "bir araç" (s.85). Öyleyse, bizatihi bu araç iktidara, güce sahip. Ama Üskül, "... *güç* devlette, yani devlet denilen aygıtı yönetenlerin elinde toplanıyor" diyor. Bu durumda güç bu aygıtta ("araçta") değil, o aygıtı ("aracı") kullananlarda. Diğer yandan devlet, yazara göre bir "özne" -kamu gücüne sahip, bu gücü kullanıyor, "toplumsal düzeni sağlamak için özgürlükleri sınırlama yoluna başvuruyor" (s.83). O zaman devlet yalnızca edilgen bir araç değil, aynı zamanda etken bir "özne-araç"! Kanımca sorun bu çelişkili ifadelerle, daha doğrusu kitaptaki ifadelerin bizi yönelttiği çelişkili yargılarla sınırlı değil.

Çalışmada sunulan biçimiyle devlet, toplumun ve onu oluşturan bireylerin amaçlarına hizmet etmesi gereken bir araç. Bu amaçların başlıcaları kitapta şöyle dile getirilmiş: "... (B)ireyin toplum içinde özgürce, barış ve düzen içinde yaşaması, kişiliğini geliştirmesi, mutlu olması" (s.85). Burada sözü edilen toplumda kapitalizmin hakim olduğu ve başta sermaye sahipleri sınıfı ve işçi sınıfı olmak üzere çeşitli sınıfların bulunduğu düşünülürse, her sınıf açısından toplumun amacının yukarıdaki terimlerle dile getirilebileceği varsayılabilir mi? Bu varsayılsa bile, o amaca ulaşmanın yolu üzerinde sınıfların ve temsilcilerinin anlaşma ya da oydaşma içinde olmaları beklenebilir mi? Öte yandan araç-devlet anlayışı, devletin bir araç olarak, tüm aygıtlarıyla yansız olduğunu varsaymayı gerektireceği gibi, göreli bir özerkliğe bile sahip olmayacağını da savunmak anlamına gelir. Bu aracı elinde bulunduranlar onu her zaman etkin biçimde olmasa da, yazara göre, belli değerlere bağlı olarak ve sınırlı bir amaç için kullanmalıdır. Devlet, kuşkusuz belli sınırlamalar altında toplumda "düzeni ve barışı" sağlamanın aracı. Çalışmada bu sınırlamalar, esas olarak, insan hakları, laiklik, etnik ve kültürel kimlik, ulusal egemenlik ve bu egemenliğin kullanılmasında temsili kurumlar, askeri otoritenin sivil otoriteye bağımlılığı, yargının bağımsızlığı ile "hukuk devleti" ve kamuoyu denetimi açısından düşünülmüş; kapitalizmden, çağın toplumsal ve iktisadi koşullarından doğan sınırlamalar ise dikkate alınmamış. Sayılan bu sınırlamaların belirlediği (ve tanımladığı) "düzen ve barış", tanım gereği yansız olması gereken araç-devletin, yine "yansız" baskı aygıtı eliyle sağlanacak. Bu çerçevede "kimlerin düzeni?", "kimler için barış?" sorularına yer yok; söz konusu olan kuşkusuz toplumun düzeni, toplum için

barış. Ama bu toplumda hakim/bağımlı sınıfların varlığı kabul edilirse, şöyle de düşünülebilir: Hakim sınıf(lar) düzenden esas olarak şikâyetçi değil. Barış onların, karşıt sınıfları/güçleri pasifize etmesi anlamına geliyor. O zaman bu düzeni eleştirenlerin, bu düzenden çıkarı olmayanların, şikâyetçi olanların *status quo*'ya karşı çıkmamaları, iç barışı bozmamaları gerekiyor. Şikâyetler oyunun kurallarına göre, bağımsız yargı önünde, seçimlerde dile getirilebilir ve gidebilir.

Burada hemen belirtmeliyim ki, Üskül'ün tasarımı, yeniden yapılacak bir anayasanın getireceği *status quo*'yu değiştirecek dinamiklere açık bir tasarım. Çalışmada ortaya konulan "hukuk devleti", "hukukun üstünlüğü" anlayışının mutlaklaştırılması ve yüceltilmesi kolaylıkla *status quo*'nun korunmasının bir aracı durumuna gelebilir, ama Üskül halkın siyasete aktif ve sürekli katılımını, "şeffaf"lığı, parlamanto içi muhalefet ile parlamento dışı muhalefetin işbirliği yapmalarına olanak sağlayacak düzenlemeleri, siyasal örgütlenme hakkını içeren yönetme hakkını, "halkın... yönetenleri ... gerekirse caydıracak eylem araçlarına sahip olmasını" savunurken *status quo*'yu değiştirecek dinamiklere de kapıyı açmış oluyor. Gerçi önce "halk demokratik yaşama *her an ... katılacaktır*" diyen yazar, bunun hemen ardından bu ifadeyi biraz değiştirerek "... (h)alkın ... siyasetle her an *ilgilenme hakkına* sahip olması" gerektiğini söylüyor (s.89 ve 90 -vurgular bana ait- CA). Bunlar birbirleriyle özdeş öneriler değil. İlk öneri, bir tür "doğrudan demokrasi" çağrısını içerir görünmektedir ve ancak bir "konseyler demokrasisi"nde sağlanabilir; ikincisi ise "temsili demokrasi"de bir çeşit "yurttaşlık hakkı" talebiyle ilgilidir. Yazarın önerdiği bunlardan ikincisi. Öneride "caydırıcı eylem araçlarından" ve "yönetme hakkı"ndan söz ediliyor ama kitapta savunulan "özü doğru" parlamenter hükümet sisteminde yöneten halk değil. Onun adına yönetenler var bu sistemde; halk ise "gerekirse" yöneticileri "caydıracak" eylem araçlarına sahip olacak. Bu bir tür "direnme hakkı". Ama böyle bir hakkın tanınması olanaklı olursa, kuşkusuz *status quo* değiştirilebilir. Marx ve Engels'in liberalleşme ve anayasacılık konusundaki görüşlerini sunarken, Hal Draper'in işaret ettiği[5] siyasetin paradoksal bir ilkesi, bu durumda burada da işleyebilir ve halkın daha ileri haklar talep etmesine kapı açılmış olur; libaral demokrasi, sınırlarını kendisinin çizemeyeceği bir dinamiğe de yol açmış olur.

Üskül 1982 Anayasası'nı eleştirirken bir yandan bu Anayasa'nın bir "askeri demokrasi" yarattığını ileri sürüyor (s.39, 41), bir yandan da "1982 Anayasası'nın kurduğu hükümet sistemi, *parlamenter hükümet sistemi*dir" diyor (s.46 -vurgu metinde; ve ss.100-103). "Askeri demokrasi" kavramının kendi başına taşıdığı kavramsal çelişki ve rejimin sınıfsal içeriğini gözardı etmesi nedeniyle yol açtığı bulanıklaştırıcı etki yanında aynı sistem için bu iki nitelemenin birarada kullanılması, kavram karışıklığına da yol açıyor. Bir siyasal rejimi nitelemek üzere hem "askeri demokrasi" hem de "parlamenter sistem" terimleri kullanılıyorsa, bunlardan ikincisi ilkini maskelemek için kullanılıyor demektir ve söz

[5] H.Draper şöyle yazıyor: "Yalnızca liberalleşmeden yana olan bir hareket, kendi (sınırlarının) ötesine geçmeden amacına hiçbir zaman ulaşamaz". *Bkz.:* H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution v.I: State and Bureaucracy*, New York ve Londra: Monthly Review Press, 1977, s.280.

konusu rejimin "demokrasi" olarak adlandırılması da bir anlam taşımaz. 1982 Anayasası ile kurulan rejimin, olsa olsa, burjuva demokrasisi biçimi altında iktidar koalisyonuna askerlerin de (ve esas olarak yüksek rütbeli subayların da) dahil olduğu bir rejim görünümü verdiği söylenebilir.

Yazarın üzerinde önemle durduğu sorunlardan biri de, '82 Anayasası'yla getirilen sistemde askerlere, yönetim üzerinde etkili olma olanağının sağlanmasıdır. Üsköl, yönetimin sivilleştirilmesi gerektiğini savunuyor. Bu çerçevede '82 Anayasası'nı eleştirirken, örneğin sıkıyönetim idaresiyle ilgili olarak şöyle yazıyor: "(1982 Anayasası'ndaki düzenleme) siyasal iktidarın, sıkıyönetim idaresi üzerindeki denetim yetkisini ortadan kaldırıyor" (s.44). "Askeri demokrasi" terimini kullanılmasının temel nedenlerinden biri de, askeri idarenin denetimi bakımından sivil siyasal kadroların yeterince yetkiyle donatılmış olmaması. Siyasal iktidar "askeri demokrasi" nitelemesini gerekli kılmadan da "sıkıyönetim idaresi"ni kapsar. Buradaki ifade ve metindeki anlayış hiç de zorunlu olmayan bir karşıtlığı zorunluymuş gibi sunuyor. 1982 Anayasası'nın benimsediği felsefe açısından, sonuçta, her iki organ da (yani siyasal iktidar değil, hükümet ve ordu), burjuvazinin hakimiyeti altında, "Türk-İslâm senteziyle" boyanmış "kutsal devlet"in organları. Bu açıdan iktidarın parçalanması zorunlu değil. Bu organlardan birinin "hukuk devleti" sınırları içinde, diğerinin ise "dışında" olduğu anlayışı da, böyle bir "hukuk devleti", kritik durumlarda yürütmenin ve idarenin yorumuna bırakıldığına, yani zaten özürlü olduğuna göre pek inandırıcı değil! Siyasal yönetim krizi olduğu durumlarda ordu, böyle bir krizin olmadığı durumda da hükümet, siyasal iktidarın ön planında yer alıyor.

Üsköl "(d)evletin gücü" diyor, "bir araç olarak varlığını sürdürecek kadar olmalıdır, bir gram fazla değil". Sanırım bu öneriyi, içinde yaşadığımız yüzyılda devletin neredeyse bütün toplumlarda giderek artan ağırlığını dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Bunun bir göstergesi olan -örneğin- kamu harcamaları, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından beri, hemen her toplumda artma eğilimi gösteriyor[6]

Çalışmada Cumhurbaşkanlığı üzerinde durulurken "(Y)ürütme organı içinde Cumhurbaşkanının yeri, simgesel olmaktan öteye gitmemeli" denildikten sonra "... tarafsız hakem niteliğine sahip 'yüce' bir Cumhurbaşkanı yaratmak"tan sözediliyor (s.105). Burada sanki toplumun üzerinde, etkisiz, simgesel yüce bir siyasal konum öngürülüyor. Cumhurbaşkanı, aynı zamanda devleti de

[6] Örneğin Kerry Schott, *Policy, Power and Order* (New Haven ve Londra, Yale University Press, 1984) başlıklı kitabında, yüzyılın başında, gelişmiş ülkelerin çoğunda kamu harcamalarının, gayrisafi ulusal hasılanın yüzde onundan daha azken 1980'lerde bu oranın yüzde elliye yaklaştığını yazıyor. Bu oranın, 1977-79 arasında en düşük düzeyde olduğu Avustralya ve ABD'de bile sırasıyla yüzde 31.7 ve yüzde 33.4 olduğu görülüyor. *Bkz. a.g.e.*, s.30 ve s.32, Tablo (3. 6). Yine görece yeni yayımlanan bir OECD çalışmasına göre, toplam hükümet harcamalarının gayrisafi yurtiçi hasılaya oranı, bu örgütün üyesi olan sanayileşmiş ülkelerde 1979 yılında ortalama yüzde 37 iken 1989'da ortalama yüzde 40'a yükselmiş durumda. *Bkz.: The Economist* (c.318, no.: 7696) 2-8 Mart 1991, s.69. TÜSES için yapılan bir araştırma, aynı eğilimin Türkiye'de de görüldüğünü ortaya koyuyor. *Bkz.*: İzzettin Önder *ve diğerleri* "Türkiye'de Kamu Harcamalarının Gelişimi", Aralık 1989.

temsil ettiğine göre, "bir araç olarak" varlığının ortadan kaldırılmasına izin verilmesinin beklenemeyeceği söylenen bu -bir bakıma- "ebedi" devlet de "tarafsız hakem niteliğine sahip" mi? Öte yandan simgelerin, törenlerin, "yüce" orunların (/makamların) toplumun siyasal hayatında vazgeçilmez yeri varsa, bunları bir kişide değil, çeşitli kurumlarda, bu durumda örneğin TBMM'de aramak da olanaklı[7].

Üskül'e göre toplumu oluşturan bireyler "doğuştan, dokunulmaz, devredilemez, vazgeçilemez haklara sahip" (s.83). Öyleyse bireylerin bir doğuştan gelen, doğal hakları var, bir de sonradan kazanılan, diyelim toplumsal hakları var. "Doğuştan" sahip olunan hakların da, sonradan kazanılan hakların da neler olduğu metinde belirtilmemiş. Yazarın, ilk gruptaki haklar arasında, örneğin J. Locke'un savunduğu gibi "mülkiyet hakkı"na yer verip vermediği belli değil. "Bu bireyler ve birey grupları, sahip oldukları hakları, içinde yaşadıkları toplumda özgürce kullanmak, kişiliklerini daha da geliştirmek, mutlu olmak istiyorlar..." (s.83 - aynı yerde). Demek ki, kişiler, böyle bir isteğe sahip olma bakımından eşitler. Bu tasarımda etnik ve kültürel kimlikler dışında bireyler arasında bir farklılaşma yok, soyut ve genel bir "birey" anlayışı var. Çalışmada bireylerin siyasal ve yasal eşitliğe sahip oldukları da varsayılıyor. Ama toplumsal ve iktisadi eşitsizliklerle örülü bir toplumda, bu eşitliklerden yararlanmanın sınırları sorunu yok mu? Sahip oldukları hakları, *içinde yaşadıkları toplumda* özgürce kullanmak, mutlu olmak isteyen burjuva bireylerin hakları ve mutlulukları, işçilerin haklarıyla ve mutluluklarıyla örtüşüyor mu? Bunlar nereye kadar uzlaştırılabilir? Sömürme "hakkı" mı özgürce kullanılacak, sömürülmeme hakkı mı? Uzlaşmaz çelişkilerin olmadığı bir dünya mı, "içinde yaşanılan" dünya ya da toplum? Üskül, kuşkusuz "sömürme hakkı" diye bir hakkın varlığından söz etmiyor. Onun tasarımında bilinçli yurttaşlar, kendilerini sömürtmemek için özgürce bir araya gelerek mücadele veribilirler; "kişi"nin korunması esas. Devlete, bu mücadelelerde bir görev düşmüyor ve bu çerçevede devletin tarafsızlığı varsayılıyor. Ölçütleri belirtilmemiş olmasına karşın, "kişi haklarını özü"ne dokunulamayacağı savunuluyor çalışmada. Öte yandan yazar, anayasanın temel hakları sınırlamaması gerektiğini belirtirken, "siyasal iktidarlar" diye yazıyor "*zaten* bu hakları sınırlayacak yasalar yapacaklar*dır*" (s.37 -vurgu bana ait-CA)! Bu sav, herhalde, iktidarların temel hakları sınırlayacak yasalar yapmalarının, haklı ve meşru olarak görülebileceği anlamına gelmiyor. Bu ifade, olsa olsa, yalnızca olgusal bir saptamadan doğan olumsuz bir beklenti olarak değerlendirilebilir. Yoksa, örneğin 1982 Anayasası'nın 17. maddesinde sayılan yaşama hakkı, maddi ve manevi varlığı koruma ve geliştirme hakkı, zorla çalıştırma ve angarya yasağı ve diğer özgürlükler, siyasal iktidarlarca yasayla *zaten* sınırlanacaktır demek, bu sınırlamaları meşru görmek anlamına gelebilirdi ve 1982 Anayasası'nın bu hakları bir yandan kabul eden bir yandan da sınırlayan anlayışını eleştirmek bir anlam taşımazdı.

Çalışmada yansıyan "toplum", "devlet" ve "birey" anlayışları "anayasa"

[7] Bu doğrultudaki bir görüş için *bkz.*: Doğu Perinçek, "Apandisit", *İkibin'e Doğru*, Yıl: 3, Sayı 41, 8 Ekim 1989, s.7.

anlayışıyla bütünleşiyor. Buna göre bireyler ve birey grupları aralarında bir "toplumsal sözleşme" yapabilir ve bu "anayasa"dır. "Bir tür toplumsal sözleşme niteliğinde" olan bu anayasa, yazara göre "bir devletin yapısını" da "kurar" (s.19). Öyleyse, birey ve birey grupları, aralarında yapacakları "toplumsal sözleşme" ile "devletin yapısını kurar". Bu yazının I. Bölümünde, Üskül'ün "(g)ünümüzde insanlık yeni bir din mi yaratıyor? Bu yeni din İnsan Hakları inancı mı?" diye sorduğunu belirtmiştim. Bu durumda, bir "rasyonel din" anlayışı ile de karşı karşıyayız ve bu ussal din, toplumsal sözleşme anlayışına ekleniyor. Burada, bireyleri ve birey gruplarını, ortak bir "toplumsal sözleşme"ye yönelten, başka bir deyişle, sözleşmeyi olanaklı kılan ve doğuran etmenler belirsiz. Bireyler ve birey grupları, "devletin yapısını kuran" bir "sözleşme"nin yapılmasına bizzat katıldıkları, sözleşmenin kurallarını ve yaptırımlarını kabul ettikleri için mi toplumdaki siyasal iktidara ve devlete daha kolay "itaat ederler", kendilerini bağlayıcı kurallara rıza gösterirler? Onları böyle bir sözleşme yapmaya yönelten ne? Doğa yasaları mı, ussallıkları mı, gereksinme mi, çıkarları ve bundan sağlayacaklarını umdukları yararlar mı, bir rasyonel dini inanç mı, yoksa bir çeşit ahlâki yükümlülük mü? Bunların bir kısmı mı, yoksa tümü birden mi "uzlaşmaları", "oydaşmaları" olanaklı kılıyor? Üskül'ün ele almadığı bu sorular bizi, "toplumsal sözleşme"yi savunan onaltıncı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerinin tartışmalarına götürür. Burada o tartışmalara girmeye ne niyetim ne de olanağım var. "Toplumsal sözleşme" anlayışının, toplumdaki hakimiyet/bağımlılık ilişkilerini, hakim sınıfların ve kesimlerin bu ilişkileri sürekli yeniden üretme mücadelelerini gizemlileştirici bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Toplumsal sözleşme, kanımca bir mittir ve yazarın böyle bir mecaza başvurması bana ne zorunlu ne de çok açıklayıcı görünmektedir. Çağdaş toplumlarda yaşanan çok yönlü ve çok yanlı mücadelelerin (/"oyunun") kuralları, sağlanabilen ya da görece zayıf olanlara dayatılan oydaşmalara bağlıdır; anayasa da, kuşkusuz, temel toplumsal ilişkilerdeki bir toplumsal oydaşmayı yansıttığı ölçüde ve sürece kalıcı olabilir. Böyle bir oydaşmanın sağlanabilmesi güç ilişkilerine, çıkarlara, ideolojik biçimlenmelere ve hegemonyaya, bir ölçüde "ussallığa", ama daha çok belli bir dönemin ussallığına, toplumsal mücadelelerin ve ilişkilerin şiddetine, biçimlerine ve kurumsallaşma düzeyine, vb... bağlıdır. Bunları "sözleşme" anlayışı çerçevesinde kavramsallaştırmak ise olanaklı değil. Bu bağlamda devletin temel yapısı anayasada yansıtılır ama kanımca, esas olarak anayasa *tarafından* kurulmaz. Devletin temel yapsının kuruluşu için hukuki metinlerden çok, o metinlerin kodlaştırdığı, formülleştirdiği iktisadi, sınıfsal, siyasal, ideolojik, kültürel iç ve dış ilişkilere bakmak gerekir. Anayasayı da, anayasa "sorununu" da böyle bir bağlam içinde anlayabilir, açıklayabilir, değiştirebiliriz. Bu açıdan üretici güclerin gelişme düzeyi ile o düzeye tekabül eden üretim ilişkileri, toplumdaki otorite ve iktidar, başka bir deyişle hakimiyet/bağımlılık örüntüleri, sınıf ittifakları, ideolojik hegemonya -bunların tarihi bir dönemdeki ve belli konjonktürlerdeki iç ve dış gerçekleşme ve değişme biçimleri, tüm toplumsal mücadeleler kuşkusuz önemli belirleyici etkilere, rollere sahiptir.

Üskül, "anayasanın, ...toplumun geleceğe ilişkin isteklerini, umutlarını" yan-

sıttığını söylüyor. Toplumun geleceğe ilişkin istekleri ve umutları, toplumda o tarihsel dönemdeki "oydaşma"nın eksenine, zeminine bağlı olarak betimlenebilir. O zemin de kapitalist bir toplumda (ya da çağdaş toplumlarda) çelişkilerle örülü bir zemin. Yani toplumda geleceğe ilişkin hakim/bağımlı/karşıt projeksiyon*lar*. "Çoğulculuk" bu projeksiyonlarda yansır, ama her zaman anayasalarda yansımaz. Benzer biçimde, bir yeni anayasa yapmak üzere, özgürce seçilen temsilcileri "görevlendirmek" önemli ve gerekli olabilir ama "temsilcilerin" toplumsal, iktisadi, siyasal, ideolojik güçleri ortaya çıkacak "ortak" metni önemli ölçüde etkiler ve belirler.

Üskül, '82 Anayasası'nı "toplum yapmadı, beş general yaptı"diyor. Bu sav, bir yanıyla yukarıda ele alınan görüşlerin normatif özelliğini gösteriyor. Yani her anayasa bir "toplumsal sözleşme" niteliği taşımaz, demek ki. Yazar, anayasanın böyle bir nitelik taşıması gerektiğini söylüyor bize. Bu sav, bir yanıyla da, yazarın toplum-anayasa ilişkisi konusundaki düşüncesini yansıtıyor. Ben, 1982 Anayasası'nı, toplumda, o dönemde hakim olan bir iktidar koalisyonunun yaptığını düşünüyorum- beş general, böyle bir koalisyonun/ toplumdaki hakim güçler ittifakının, o dönemdeki bir tür "başbuğlar konseyi"ni oluşturuyordu.

III

Çalışmadaki bazı temel kavramların yukarıda eleştirel bir bakışla ele alınan kullanılış biçimleri ve anlam yükleri Üskül'ün ortaya koyduğu önemli ve değerli önerilerle örülü, okuyucuya ulaştırılmasındaki zamanlaması çok iyi olan ve yalnızca anayasa sorununa değil, Türkiye'nin gündemindeki bir dizi önemli soruna da kalıcı çözüm önerileri sunmaya çalışan bu çalışması bakımından bana vazgeçilmez biçimler ve yükler gibi görünmüyor. Kaldı ki, yapılan bu eleştirel değerlendirme, kitabın içerdiği önerilerin değeri ve önemi vurgulanmadan eksik bir değerlendirme olmaktan öteye geçemez.

Üskül, toplumun her kesmini, her kuruluşunu, yeni bir anayasa tartışmasına çağırıyor. Bugünlerde, kamuoyundan ve kendi partili üyelerinden titizlikle saklanarak iktidar partisince hazırlanan ve son biçimiyle adeta dayatırcasına kamuoyuna açıklanan, ya da ana muhalefet partisinin yine büyük gizlilik içinde hazırladığı kısmi ya da bütünsel yeni anayasa taslaklarının, öncelikle bu hazırlanma biçimleri dikkate alınırsa, Üskül'ün, yeni bir anayasayı katılımcı, demokratik ve açık bir yolla tartışarak hazırlama önerisinin önemi ve doğruluğu daha iyi görülür.

Üskül, temel insan haklarının korunmasına kanımca haklı olarak büyük önem veriyor. Gözaltında insanların "öldüğü"(/"intihar ettiği"), işkencenin hâlâ Türkiye gündeminden çıkarılamadığı, 13-15 yaşındaki çocukların savaşa karşı poster astıkları için gözaltına alındığı, özellikle Doğu Anadolu'daki "T.C. yurttaşlarına" yönelik devlet baskılarına yasal görünüm kazandıran kanun hükmünde kararnamelerin, Anayasa'ya aykırılıkları Anayasa Mahkemesi'nce saptanmasına karşın, küçük değişikliklerle uygulamaya konduğu, Kürt etnik ve kültürel kimliğinin ezilmeye çalışıldığı bir ülkede bu talep, vazgeçilmez bir önem taşıyor. Üs

kül, kanımca çok haklı olarak şöyle yazıyor: "...(Y)eni anayasanın temel alacağı insan, Türkiye'de yaşanan Türk'tür, Ermeni'dir, Rum'dur... Kürt'tür. İşte, yeni anayasa, bu insanların her birinin temel haklarını özgürce kullanacakları, maddi ve manevi kişiliklerini özgürce geliştirebilecekleri ortamı" yaratmalıdır. Bu bağlamda O'nun şu yargısına da katıldığımı belirtmek isterim: "Türkiye toplumun(un) farklı mozaiklerden oluşması, kültürel kimlik çeşitliliği bir zafiyet değil, zenginlik unsurudur..."

Üskül "kişiyi koruyup siyasal otoriteyi sınırlayacak" bir anayasayı savunuyor. Bu da, kişinin içinde yer aldığı, ait olduğu sınıftan bağımsız olarak ve belki de özellikle sömürülen ve ezilen sınıfların ve kesimlerin bireyleri için çok önem taşıyan bir talep.

Yazar, "halkın siyasetle ilişkisini(n) seçimlerle sınırlanmasına" karşı çıkarken, "halkın siyasal eylemi, seçimden seçime oy kullanmakla sınırlanamaz" görüşünü savunurken, kanımca yine çok önemli bir talebi dile getiriyor. "Egemen lik kayıtsız koşulsuz ulusundur" ilkesi, ancak bu yolla bir ölçüde içerik kazanabilir. Özellikle "yönetme" hakkı, siyasal örgütlenme hakkı, "caydırıcı eylem olanağı", "parlamento içi ve dışı muhalefetin işbirliği", "kamuoyu denetimi", "açıklık" gibi taleplerle biçimlendirilen ve desteklenen bu öneri demeti, içinde yaşanılan toplumun olumsuzluklarını ve sınırlarını aşmanın bir yolunu işaret ettiği için, bana önemli ve değerli görünüyor.

Bunlar dışında, "yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ve demokratikleştirilmesi", "kolayca harekete geçirilebilecek bir kamu denetimciliği mekanizmasının kurulması", laiklik konusunda savunulan görüşlerin, "demokrasiyi sivilleştirmek", ikinci meclisin gereksizliği ve yargının bağımsızlığı konusunda Üskül'ün dile getirdiği önerilerin çok yararlı ve önemli olduğu da kuşku götürmez.

Ben bu çalışmayı, E. Kürkçü'nün savaş konjonktürü içinde kaleme aldığı bir yazıyla[8] aynı zamanda okudum. Kürkçü'nün yazısında işaret ettiği dinamikler ve süreçler, savaş konjonktörünün geride kaldığı şu günlerin yeni gelişmeleriyle bir ölçüde değişmiş olsa da, önemlerini ve etkilerin yitirmedi. Şimdi Üskül'ün çalışmasını, bir kez de, Kürkçü'nün yazısının ışığında okumamızı öneriyorum ve soruyorum: Üskül'ün zengin önerilerle örülü çalışmasındaki talepler, acaba, Kürkçü'nün dikkatimizi çektiği dinamikler ve süreçler içinde nasıl gerçekleştirilecek, uzlaşmalar nasıl sağlanacak?

Bir yeni anayasa yapılması, onun kalıcı olması anlamına gelmiyor. Bu çerçevede Prof. Üskül'ün, Paris II Üniversitesi Kamu Hukuku profesörü Philippe Ardant'tan yaptığı alıntıyı biraz değiştirerek şöyle söyleyebiliriz: Anayasalar genellikle kendilerini yapanların onlara biçtiği rolü, toplumdaki güç dengelerinin sınırlamaları altında oynarlar.

Türkiye'nin anayasa sorunu, toplumsal/siyasal sorunlarının bir göstergesi ve dışa vurumu. Üskül'ün çalışmasını, bu bağlamda, yerinde, iyi zamanlanmış, önemli öneriler içeren ve tartışmalara yol açabilecek yararlı bir çalışma olarak ilgili tüm okurların dikkatine sunuyorum.

---

[8] *Bkz.* Ertuğrul Kürkçü, "Kemalizm'in Sonu mu? T.C. "Kürtleri" Keşfediyor", *Demokrat*, Yıl: 2, Sayı: 10, Mart 1991, ss.7-19.

BELGE

Osmanlı Kadın Dernekleri

*Serpil Çakır**

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı toplumunda çıkmaya başlayan kadın dergileri[1], kadınların kendilerini birey olarak ifade etmelerini sağlarken, kurulan kadın dernekleri, bu bireysel talepleri örgütlü birliklere dönüştürmüştür. Böylelikle çeşitli sorunlara önerilen çözümler uygulama alanına geçirilmeye çalışılmıştır. Kadın dernekleri, amaçlarını benimsetmek, kitlelere yaymak için yayın ve konferans gibi araçlara başvurmuşlardır.

Burada saptayabildiğimiz kadarıyla Osmanlı kadın derneklerinden örnekler verecek, bunu da dernekleri amaçlarına göre gruplayarak yapacağız. Kadın derneklerini amaçlarına göre; yardım; eğitim; kültür; ülke sorunlarına çözüm arayıcı; feminist, ülke savunmasına yönelik; siyasal amaçlı ve siyasal partilerin kadın dernekleri olarak gruplayabiliriz:

1. Yardım Dernekleri: Kadınlar ilk kez yardım derneklerinde biraraya gelerek örgütlenmişlerdir. Kadının daha sonraki hak mücadelesinde ve sorunların çözümünde kazanılan deneyimle önemli işlev gören bu dernekleri örneklemek mümkün: 1314/1898'de Selanik'te Emine Semiye'nin kurduğu "Şefkat-i Nisvan"[2], yine Selanik'te 1908'de kurulan "Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi". Mezhep ayırımı gözetmeksizin tüm Osmanlı kadınlarına açık olan "Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi" kimsesiz kadınlara ve onların çocuklarına yardım etmeyi amaçlıyordu. Dernek hakkında Selanik'te çıkan Kadın Dergisi şu açıklamayı yapmıştı: "...Yetim ve biçarelere kol uzatan sefaleti saadete, cehaleti irfan ve kemalata kalb etmege çalışan ve milleti millet etmek için kadınlığı ihyaya bezl-i himamat eyleyen [çalışan] cemiyet-i hayriye-i nisvaniyeden Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi mükerreran ve kemal-i iftihar ile arz ve ilan eylediğimiz veche üzere ve say' ve iktidarı dahilinde her vesile-i hayriyeden istifade etdiği gibi bütün erbab-ı şefkat ve hamiyet Osmanlı hanımları dahi bile telkin bu esbabı tazyif ve ihzar eylemek için yekdiğeriyle müsabaka edercesine izhar-ı latif ve muavenet buyuruyorlar".[3]

* Siyaset bilimi doktoru, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, İstanbul.

Haftanın her perşembe günü düzenli olarak toplanan dernek, üyelerini para ve çeşitli eşyalar toplamakla yükümlü kılıyor, düzenlenecek pazarlarla [Şefkat Pazarı] bu eşyaları satarak elde edilen geliri yoksul kadınlara veriyordu. Satılmayan mallar da yoksul kadınlara dağıtılıyordu. Dernek, piyango çekilişleri düzenliyor ve verilecek armağanlar toplanan eşyalar arasından seçiliyordu.

Kadın Dergisi, takdir ettiği bu girişimleri, derneklerle ilgili her tür haberi ve yardım yapanların isimlerini yayınlayarak desteklemiştir. Bu teşvikin yararı, daha sonraki sayılarda örneklerle görülmüştür. Adet, eşya cinsi, verenin adı olmak üzere yayınlanan yazılar, derneğe yapılan yardımlar hakkında önemli verilerdir. Kadın Dergisi'nin müdürü Enis Avni'nin "Aşk ve İstibdad" adlı piyesinin, sahnelenmesine izin veren Selanik'teki Heveskrn Kulübü bu oyunun gösterimlerinden para talep etmemiş, aksine 50 liralık geliri derneğe katkı olmak üzere bırakmıştır. Ayrıca, Kulüp'te tiyatro dışında sinematograf eğlencesi düzenlenmiş, gelir yine derneğe kalmıştır.

Dernek üyelerinden Nadire Hanım, güftesi Recaizde Mahmud Ekrem'e ait olan "Milli Şarkı"yı bestelemiş, şarkının notaları Kadın Dergisi tarafından yayınlanarak geliri derneğe ait olmak üzere, satışa sunulmuştur.

Dernek sadece yurtiçinde değil, yurt dışındada yardım faaliyetlerinde bulunmuştur. Örneğin İtalya Messina'daki depreme yollanmak üzere 230 frank toplanmış ve bu para İtalyan Konsolosluğu'na teslim edilmişti.

"Şefkat" adıyla anılan bu dernekler sadece Selanik'le sınırlı kalmaz. İstanbul, Konya, Samsun, Edirne'de bu tür derneklere rastlamak mümkündür.

Abdullah Cevded'in kızlarından Fatma Aliye'nin kızkardeşi Emine Semiye de Edirne'de 10 müslim, 6 gayrimüslim kadından oluşan "Hizmet-i Nisvan" adıyla bir dernek kurmuştu.[4] Kadın derneklerinin kurucuları arasında Sultan Murad'ın kızı Fehime Sultan örneginde olduğu gibi, padişah kızları da vardı.[5]

Osmanlı toplumundaki çeşitli dinsel gruplara mensup kadınlar da kendi kadın derneklerini kurmuşlardır. Örneğin Kasımpaşa'da yangın felaketine uğrayanlara 360 takım elbise dağıtan "Beyoğlu Rum Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyesi"[6] bunlardan biriydi. Üstelik "Türk ve Ermeni Kadınlar İttihat Cemiyet-i Hayriyesi"[7] örneğinde olduğu gibi, bazı derneklerde müslüman ve gayrimüslim kadınlar işbirliği etmişlerdi.

Özellikle, Balkan ve I.Dünya Savaşı yıllarında bu tür derneklerin sayısı artmıştı: "Topkapı Fukaraperver Cemiyet-i Hayriyesi", "Kadıköy Fukarasever Hanımlar Cemiyeti", "Himaye-i Etfal Cemiyeti", "Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti", "Müslüman Kadın Birliği". Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti'nin başkanı Nuriye Canbolat, başkan yardımcısı Hayriye Talat Hanım, katibe Emine Reşid, muhasebeci Suad Reşad, veznadar Sabiha Nuri, üyeler İrfan Bedri, Leyla Vacid, Nezihe Veli, Tevhide Osman, Hediye Sarrı, Kamile İsmail ile Madam Panciri idi.[8] "Müslüman Kadın Birliği", Süleyman Paşa'nın kızı Mediha Süleyman tarafından Birinci Dünya Savaşı sonlarında kurulmuştu.

Dernek, yardım toplamak içinpiyangolar düzenlemiş, konferanslar vermişti. Sonraları genel bir sulh etrafında çaba harcadığı için ismini "Sulhperver Türk Kadınları Cemiyeti" olarak değiştirmiştir.[9]

İstanbul'da yaşayan yabancı uyruklu kadınlar da yardım dernekleri kurmuşlardır. Bir Fransız heykeltraşının karısı olan Madam Pompard, "Arbeilles" - Balarıları Grubu adıyla bir yardım derneği kurmuştu. Derneğin, "Kadınlar Dünyası" Dergisinin Fransızca nüshasında yayınlanan Aralık 1913 Raporu'nda, 200'e yakın üyeye sahip olduğu belirtiliyor, Türk kadınlarına da derneğe katılmaları için çağrı yapılıyordu.

Bazı yardım derneklerinin para ve eşya yardımı yerine, okul ve işyeri açmak gibi daha kalıcı çözümler ürettikleri görülmüştür. Bu nedenle bu dernekleri aşağıda olduğu gibi, başka bir grupta anlatacağız:

2. Yardımın ötesinde, kadının eğitimine önem vermesi ve çalışabileceği işyerleri açmasıyla kadının geçim sorununa çözüm oluşturmayı amaçlayan dernekler:

II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra "Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi" gibi Selanik'te kurulmuş olan "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye" bir yardım derneği olmasına karşın, eğitimi temel amaç olarak almıştı. Dernek okullar açmayı, okulların özellikle kız okullarının eksiklerini tamamlamayı, yetim ve yoksul kız öğrencilere yardım etmeyi programına almıştı.[10] Tüm bu amaçları, dernek bütçesi aracılığıyle gerçekleşecekti. Derneğin geliri üye aidatlarından, derneğe gelen her türlü maddi yardımdan oluşuyordu. Geliri artırmak için elişlerinden oluşan bir serginin açılması planlanmış, ayrıca piyangolar düzenlenmiştir. Cemiyet'in düzenlediği piyangoya katılım büyüktü. Kadın dergisi, piyangoyu kazananlara armağan olarak verilecek el ürünlerini kadınların yarışırcasına gönderdiklerini yazmıştı. Piyangoya isabet eden numaraları yayınlayan dergi, kadınların piyangoyu kazanmalarına rağmen bu eşyaları para ile satın aldıklarını, geliri derneğe bıraktıklarını açıklamıştı. Dernek başkanı Zekiye Hanım, "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye"nin düzenlediği sergide yaptığı konuşmada, derneğin faaliyetleri hakkında bilgi verirken, bir kız okulu yaptırıp derneğe bağışladığı için Emine Hanım'a teşekkürlerini iletmişi. Zekiye Hanım'ın konuşma metninde Meşturiyet'in ilanıyla birlikte Türk kadınının bazı gerçeklerin farkına vardığı, özellikle eğitimin önemini kavradıkları da yeralıyordu:

"...Zükûr ve inası had-ı kemale isal edecek şübhesiz mekteblerdir. Zincir-i cehl ve taassubu, maarifden başka hangi kuvvet kırabilir ? Hatta o kavi rebika-ı istidadı hangi kuvvet mahvetti ? Evlâd-ı vatanın zihinleri nur-u maarifle tenvir etmiş olmasaydı bu azim ve ittihad husule gelebilir miydi? Yaşasın ittihad !..." Nutkunun sonunda, "Say' edelim hemşirelerim, ittifak ve ittihad ile çalışalım: Bu heykel-i ulviyetin, bu timsal-i hamiyyetin cemiyetimizde ibzal ettiği [bol kullanıldığı] iltifat ve inâyete layık olduğumuzu efalimize isbat edelim" diyen Zekiye Hanım hürriyet ve eşitliği temel ölçütler olarak ifade ediyordu: "Rehberimiz hürriyet, müzahirimiz [yardımcımız] musavat olsun. Yaşasın vatan ve millet; yaşasın musavat ve hürriyet ; yaşasın Emine Hanım ve Cemiyet...".[11]

Balkan Savaşı ertesinde 1913'te kurulan "Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği" ise, "Savaş sonucu yoksul ve kimsesiz kalan kadın ve çocuklarının sorunlarına eğilmiştir. Bu doğrultuda kararlar alan dernek, kız çocukların eğitimi için özellikle, iş yaşamına girmeleriyle ilgili mesleki eğitimi temel amaç olarak almıştır. Kadına ekonomik güç ve beceri sağlayacak iş alanlarının açılması ve ülkenin ekonomik gelişimine katkıda bulunulması, derneğin planları arasındadır.

Dernek programının 1. Madde'sinde, derneğin amacı şöyle açıklanmıştır:

"İttihad ve Terakki Kız Sanayi Mektebi'ne nakden ve fikren yardım etmek, şüheda veya muhacirinen yetim ve bi-kes kalan kız çocuklarına tesis olunacak darüssınaide [işevi] sanayi-i nisaiyeyi öğretmek ve hayat-ı iktisadiye-i Osmaniyenin inkişaf ve terakkisine çalışmaktır".[12]

Dernek, programı doğrultusundaki girişimleri kısa sürede uygulamaya geçirilmiştir. İstanbul'un çeşitli semtlerinde kadınların çalıştığı şubeler açmış, buralarda konferanslar verilmiş, derneğe gelir sağlamak amacıyla piyango çekilişi düzenlenmiştir. En önemlisi, faaliyeti, göçmen ve kimsesiz kızlar için biçkidikiş ve Türk el sanatlarının öğretildiği bir "sanat evi"nin açılmasıdır. Burada çok sayıda Türk kızı eğitilerek beceri ve meslek sahibi yapılmıştır.[13]

Kadınların girişimleri, bir dernek çatısı dışında, "Şefkat Pazarı" olarak, el ürünlerinin sergilenmesi ve satışa sunulması şeklinde de kendisini gösteriyordu. Şişli'de Etfal Hastanesi'nde kurulan Şefkat Pazarı'nda içlerinde Cemal Paşa'nın karısına ait el ürünlerinin de satıldığı, elde edilen gelirin Şişli İnas Mektebi'nce bırakıldığı, elimizdeki notlar arasında.

Eğitim konusunda Kadın Dergileri de faaliyette bulunmuşlardı. Bilgi Yurdu Işığı Dergisi'nin sahibi ve müdürü eğitimci Ahmed Edib kadınlar için 15 Nisan 1333 (1917) de "Bilgi Yurdu Müessesesi" adıyla özel bir dersane açmıştı. Yılda iki dönem olarak verilen kurslarda Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, piyano, ud, keman, dikiş, biçki, matematik, tarih, coğrafya, adab-ı muaşeret gibi dersler veriliyordu. Dersanenin okuma yazma öğreten "elifba" sınıfları parasızdı. Ayrıca yabancılara Türkçe konuşmayı öğretmek için Türkçe sınıflar açılmıştı. Dersaneye 14-50 yaş arası 200'e yakın öğrenci devam etmişti.[14] Aynı tarihlerde Türk Kadını Mecmuası da aynı amaçla "Türk Kadını Dersanesi" adıyla bir dersane açmıştı. Bunun da kurucusu, eğitimci Muallim Ahmed Halid'dir. Dersaneye Türkçe öğretmeni Naima Hulusi Hanım müdirelik yapıyordu. Dersanede yabancı dil, Türkçe, musiki dersleri yanında, konferanslar da veriliyordu.[15]

Bu arada Ermeni kadın derneklerinin eğitim alanında gördükleri işlevi de unutmamak gerek. Örneğin, 1879 yılında Beyoğlu'nda Madam Hostiyani tarafından kurulan "Azkaniver Ermeni Maarifperver Kadınlar Cemiyeti" genç kızlara ait özel okullar açmayı ve Anadolu'daki Ermeni kadınlarının eğitimine yardım etmeyi amaçlamıştı. 15 yıllık bir faaliyetten sonra kapanan dernek, 1908'de yeniden işlerlik kazanmış, yardım toplamak suretiyle 35 okul açmıştı.[16]

Eğitim sorunu ile ilgilenen dernekler yanında özellikle kimsesiz kadına meslek öğreten, bu mesleği uygulatan, bu amaçla dikişevleri, fabrikalar açan dernekler de kurulmuştu. Böylelikle kadının geçim sorunu da çözülmüş olacaktı. Bu tür dernekler İstanbul'da ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde de kurulmuştur. Örneğin, Konya'daki "Şefkat Heyeti" kızlara dikiş öğretmek için bir "dikişevi açmış, masraflar çıktıktan sonra gelirin % 10'unu yetimler için ayırmıştı.[17] Aktuniyadis adlı bir Ermeni kadın tarafından Samsun'da kurulan bir dernek, yoksul ve kimsesiz kadınlara ve onların 13 yaşından büyük kız çocuklarına bir meslek öğrettiği gibi, açılan fabrikada çalışan 300'den fazla kişiye mesleklerini uygulatarak maaş da vermişti.[18]

Özellikle "dikiş evleri" derneklerin kurduğu ilk teşebbüslerdi. Esirgeme derneğinden ayrılan Behire Hakkı Hanım da 1914'de İstanbul'da "Biçki Yurdu" adıyla böyle bir ticarethane açmış, bunu Kadıköy, Üsküdar gibi İstanbul'un çeşitli semtlerinde açılan şubeler izlemişti.[19]

Kadınlara istihdam alanı açmayı sadece kadınların oluşturduğu dernekler üstlenmemiştir. Örneğin,1916 yılında İstanbul'da Enver Paşa'nın himayesinde kurulan "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi" Harbiye Nezareti Müsteşarı İsmail Hakkı, Harbiye Nezareti Mektupçusu Ali Rıza, İstanbul Mebusu Salah Cimcoz, Dava vekili Mehmet Selahaddin Bey'den oluşmaktaydı.[20] "Kadınlar Dünyası" Dergisi'nde yer alan bir yazıda, cemiyetin bir kadın derneği olmasına karşın üyeleri arasında kadına rastlanmayışı "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti erkeklerin elinde başlıklı yazıyla eleştiriliyordu.[21]

Derneğin amacı kadınlara istihdam alanı açmaktı ve bu, programında şöyle açıklanmıştı: "İş bu cemiyetin maksadı kadınlara iş bulup kendilerini namuskarane temin-i maişete alıştırarak himaye etmektir (madde 2). Cemiyet iş bu maksadını temin etmek için kadınların yapabileceği bilcümle işlere kendilerini sevk edecek ve bu suretle çalışacakları daimi surette himaye edecektir".[22] Dernek bu amacını gerçekleştirmek için Fatih, Üsküdar, Beyoğlu gibi semtlerde içinde çorap, fanila örücülüğü, elbise, dantel, beyaz iş gibi bölümlerin olduğu, sadece kadınların çalıştığı fabrikalar açmıştı. Fabrikalara ilgi büyük olmuş, ilk haftada onbirbin kadın iş istemek için başvurmuştu. Sadece bu fabrikaların temizliği için 300 kadın işe alınmıştı. Dernek doğrudan doğruya kendi bünyesinde açtığı işyerlerinde kadınları çalıştırdığı gibi, anlaşma yaptığı özel ve resmi kuruluşlarda da kadınları çalıştırmıştı. Dernek aracılığıyla kadınlar gönüllü olarak askere de alınmıştı. Geri hizmette çalıştırılmak üzere oluşturulan "kadın işçi taburları"nın koşulu, 18-30 yaş arasında, güçlü kuvvetli ve Osmanlı uyruklu olmasıydı. Bir diğer koşul ise kadının ehl-i namus ve iffetli olduğunun mahalli mercilerce belgelenmesi, kucakta taşınan çocuğunun olmamasıydı.[23]

Taburun yönetim kurulu, tabur komutanı, bölüm kumandanı, hesap memuru, tabur başkatibesi ve kadın bölüklerinden oluşuyordu. Taburda ayrıca bir ziraat memuru ve bir de yol mühendisi yeralıyordu. Taburda bir revir kurulacak ve burada hastabakıcılar görevlendirilecekti. Kadın taburuna kabul edilen kadınları, İstanbul'da "Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi", taşrada yerel

yönetim meclisi seçer ve gönderirdi. Memure kadınların görevi erkeklerinki gibiydi. Katibe ve memureler de zabıtan gibi nöbet tutardı. Günlük çalışma süresi 8 saatti. Taburda komutları bildirmek için bölük ve takımbaşlara ve onbaşı, çavuş, başçavuş kadınlara birer düdük verilmişti.[24]

3. Kültür Amaçlı Dernekler:

Her alanda, özellikle kültürel açıdan kadınları bilgilendirerek geliştirmek amacıyla kadınlar tarafından çeşitli dernekler kurulmuştu. Bu dernekler arasında; amacının "Türk kadınını asri ihtiyaçlarla silanlandırmak" olduğunu belirten "Asri Kadın Cemiyeti"ni, Selanik'te kurulup konferanslar veren "Tefeyyüz Cemiyeti"ni, musikisever hanımların musiki toplantıları düzenlemek, musiki üstatlarının yaşam ve eserlerini tanıtmak amacıyla kurdukları "Musiki Muhibbi Hanımlar Cemiyeti"ni; "Osmanlı Kadınlar Terrakkiperver Cemiyeti"ni; "Osmanlı Kadınlar Cemiyeti"ni; bir kadın edebiyat heyeti olan İstanbul'daki "Nisvan-ı Hey'et-i Edebiyesi"ni; "Osmanlı İttihad-ı Nisvan Cemiyeti"ni; "Çerkez İttihat ve Teavün Cemiyeti"ni, "Teali-i Nisvan Cemiyeti"ni ve Selanik'teki "Kırmızı Beyaz Kulübü"nü sayabiliriz.

Merkezi İstanbul'da bulunan, merkez kurulu oniki kadından oluşan Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti'nin amacı, Çerkeslerden yardıma muhtaç olanlara yardım etmek, kız ve erkek çocukları kuracağı yetimevleri, okullar ve işevlerinde korumak ve aynı zamanda ulusal kültürü geliştirmekti.[25] İçişleri Bakanlığı'nın 18 Mayıs 1335 ve 102 numaralı ilmühaberiyle karulan dernek amacına ulaşmak için konserler, konferanslar, müsamereler düzenleyecek, gazeteler, broşürler ve kitaplar yayınlayacak ve kütüphane kuracak, kütüphane herkese açık bulundurulacaktı.

Teali-i Nisvan Cemiyeti, Halide Edib ve arkadaşları tarafından kurulmuştu. Cemiyetin amacı ulusal geleneklerden vazgeçmeden kadınları irfanen yükseltmekti: Bu amaç dernek programında şöyle açıklanmıştı: "...hususat ve âdat-ı milliyemizin hülden [sonsuz] mesun kalmasına riayet edilmek şartıyla kadınlarımızda seviye-i irfanımızın itilasına hidmet etmektir".[26]

Dernek İngilizce eğitimini kabul etmiş, bunun için merkezinde dil kursu veren bir dersane açmıştı. Ayrıca kadınla ilgili yazıların, tarih, edebiyat ve sosyal eserlerin Türkçeye çevrilmesi amaçlanmış, gerek dernek merkezinde, gerekse başka yerlerde çok sayıda dersler ve konferanslar düzenlenmişti. Ancak derneğe üye olmak için Türkçeyi çok iyi okuyup, yazma ve İngilizce derslerine devam etme gibi bazı koşullar vardı. Dernek ayrıca Sultanahmet'te bir hastane açmıştı.[27]

Selanikli genç kızlar tarafından kurulmuş olan "Kırmızı Beyaz Kulübü" de Teali-i Nisvn Cemiyeti gibi aynı amaçları benimsemişti. Kulübün amacı şöyle açıklanır: "...Bu muhterem kulübün maksad-ı teşkili, terakkiyat-ı edebiyye, fenniye ve ictimaiyeden, muhadderât-ı Osmaniyyeyi layıkıyla nasibedar eylemek ve bu suretle mensub oldukları millete, üzerinde yaşadıkları aziz vatana fâzıl bir kuvvet, fâzıl bir mevki-i bülend hazırlamakdır ve yine öyledir".[28]

Geniş bir dairesi ve kütüpanesi olan kulüpte resim ve nakış üzerinde çalışılmış, toplantılar düzenlenerek, kadınlar tarafından konferanslar verilmişti. Ayrıca dönemin kadın dergilerine yazılar gönderilmiş yabancı dildeki yazı ve öykülerin çevirileri yapılmış, bu çeviriler dergilerde yayınlanmıştı.

Osmanlı kadınının kültürel faaliyetlerine örnek oluşturan bir diğer girişim de 1918'de düzenlenmeye başlanan resim sergileriydi.[29]

4. Temelde Ülke Sorunlarına Çözüm Oluşturmayı Amaçlayan Kadın Dernekleri.

Yerli üretimi yaymak, yerli malı kullanımını teşvik etmek için 1913'te Melek Hanım tarafından kurulan "Mamulat-ı Dahiliyye İstihlk-ı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi" bu grubun önemli örnekleri arasındadır.

Daha sonra belge olarak vereceğimiz "Mamulât-ı Dahiliyye-i İstihlâk Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi"nin programında, Osmanlı ekonomisinin gelişememe nedenleri açıklanıyor, ekonomik bağımlılık üzerinde duruluyor,bu durumun giderilmesi için Osmanlı kadınlarına görev düştüğü belirtiliyor, derneğin bu görevi üstlenerek yerli malı kullanımını teşvik edeceği vurgulanıyordu.[30] Bu nedenle derneğin bir terzihane açacağı, bu terzihaneden sırf yerli ürünlerden oluşan her tür malzemenin ve giysi çeşitlerinin sağlanabileceği açıklanıyor, terzihanede yoksul genç kız ve kadınlara ücret karşılığında dikiş diktirileceği, böylelikle kadınlığın terakki ve tealisine de çalışılmış olunacağı ifade ediliyordu.

Dernek, Hereke Fabrikası ile işbirliği ederek Bab-ı Ali Caddesi'nde açılan mağazada bir sergi düzenlemiş, yerli malları tanıtmıştı. Ayrıca, Şirket-i Hayriye'den bir vapur kiralanarak Hereke'ye bir gezi düzenlenmiş, Hereke'deki fabrika ziyaret edilmişti.[31] 30 kadının çalıştığı terzihaneden bir çok terzi ustası yetiştirilmişti. Derneğin "Siyanet" adlı bir de yayın organı vardı. Derginin sahibi ve müdiresi Zaime Hayriye'dir. Dergide yerli malı kullanımı özendirildiği gibi dönemin kadın dergilerinde ele alınan toplumsal hayat, eğitim, çalışma, edebiyat konuları da yer almıştı.[32]

Dernek, savaş yıllarında (1916) İstanbul'un çeşitli semtlerine dağılmış olan terzi atölyelerinde 'asker çamaşırı' dikme işlevini de üstlenmişti.

5.Siyasal Partilerin Kadın Dernekleri:

İttihad ve Terakki Cemiyeti, kendi ideolojisi doğrultusunda kadın şubeleri ve dernekleri açmış, konferanslar düzenlemişti. Örneğin İttihat Terakki Cemiyeti'nin Selanik'teki Kadınlar Şubesi başkan yardımcısı Cevdet Paşa'nın kızı Emine Semiye, II.Meşturiyet'in ilan edilmesi üzerine Hürriyet Meydanı'nda "yaşasın vatan, yaşasın millet, yaşasın hürriyet" diye seslenerek bir nutuk vermişti.[33]

İttihat Terakki ileri gelenlerinden Dr. Bahaettin Şakir, cemiyette o sırada 40 kadın üyenin bulunduğunu, bilhassa gazetelerle mektupların gizlice dağıtılmasında bu kadınların önemli sorumluluklar yüklendiğini belirtmişti.[34]

Müslüman ve gayri müslim kadınların katıldığı bir toplantı ilk kez 1 Agustos'ta

Selanik'te düzenlenmişti. Toplantıda Fevziye Mektebi Müdürü Cavid Bey siyasâl, ahlakı ve içtimai konuları ele aldığı bir konferans vermişti. Ardından Osmanlı İttihat Terakki Cemiyeti Kadınlar Şubesi adına konuşan Emine Semiye Hanım, "Osmanlı hemşirelerim" diye başlayan konuşmasında : "Gayrimüslim vatandaş hanımların pek çoktan nail oldukları hürriyeti meşru bir surette kazanarak kürre-i arz üzerindeki mevcudiyetimizi ve hak-ı beşeriyedeki hak-ı iştirakımızı tanımak istiyoruz... Erkeklerimizden âlim ve hakşinas olanlar, islâm kadınının terakkisi için şer'-i şerifin ne derece müsait bulunduğunu teslim ediyorlar. Biz de bu teslimlerini suistimal etmemek şartıyla, hakkımız bulunan hürriyet-i şahsiyemizin tamamını istihsala son derece say' ve gayret ediyoruz" diyerek fikirlerini açıklamıştı.[35]

Selanik'te olduğu gibi, İstanbul'da da toplantı düzenleyen kadınlar ilk toplantıyı 12 Agustos 1908'de Göztepe'de Rıfat Hüsamettin Paşa'nın eşinin başkanlığı altında düzenleyerek, hür bir rejimde kadının konumunu tartışmışlardı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, kadınlara yönelik olarak kurduğu, "İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi", "Teâli-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti", "Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti" gibi dernekler dışında Türk Ocakları da düzenlediği konferanslarla kadınlara seslenmeye çalışmıştı.

İttihat Terakki'nin kurduğu diğer kadın derneklerinde olduğu gibi, Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti'nde de kurucu olarak Nesime Yusuf Hanım'ın ismi geçse de derneği oluşturanlar erkeklerdir. Derneğin amaçları arasında yetim ve yoksul kızlar için işyerleri açmak, doğumevleri açmak, Hilal-i Ahmer'e yardım etmek, cins ve mezhep ayrımı gözetmeksizin yoksulluk içinde bulunanların ihtiyaçlarını sağlamak yer alıyordu.[36]

6) Feminist Kadın Dernekleri

Meşrutiyet dönemi kadın dernekleri içinde feminist olarak tanımlayabileceğimiz belki de tek dernek, "Kadınlar Dünyası" isimli yayın organı da olan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'ydi.[37] [Osmanlı Kadınının Hukukunu Savunma Derneği] Mezhep ayırımı gözetmeksizin her Osmanlı kadına açıktı. Kadınların Derneğe bir kimlik ile müracaat edebilecekleri, isimlerini ve adreslerini dernek defterine kaydettikten sonra kendilerine bir belge verileceği, giriş ücreti olarak bir defaya mahsus olmak üzere 20 kuruş, aylık ise en az 5 kuruş aidat ödeneceği belirtilmişti.Derneğin idare heyeti her hafta toplandığı gibi, olağanüstü hallerde ve sene sonlarında da toplanacaktı. Dernek bu toplantıları dergi kanalıyla duyurmuştu. Derneğe girmede aranılan bir diğer koşul kadınlık hakkının müdafaa ve yükseltilmesi yolunda çalışılmasıydı.

Dernek, 28 Mayıs 1913 yılında Ulviye Mevlan (Civelek) tarafından kurulmuş, 1913-1921 yılları arasında çıkan "Kadınlar Dünyası" dergisi kanalıyla kendini kamuoyuna duyuyarak harekete destek veren kadınların sözcülüğünü üstlenmişti. Bilinçlendirme ve yol gösterme gibi işlevlerle Osmanlı kadınına yeni bir rol kazandırmaya çalışan dernek, kadınların harekete geçmesini de sağlamıştı. Bu yönü dergiye yazı gönderen kadınların yazılarında gözlemek mümkündü.

Cemiyetin amacı şöyle açıklanmıştı:

"Osmanlı muhiti kadınlığında hayat-ı içtimâi nisvanı tanzim ve hayat-ı mesâiyi uyandırmak, münevver bir nesil-i âti yetiştirecek malumatlı valideler ihzr eylemek, evvela kıyafet-i hariciye-i nisvanın islahına, saniyen işçiliğe müteallik müesseselerin vücuduna ve bunlarda kadınların kızların istihdamına, sâlisen kadınlıkta ilmin, irfanın yükseltilmesine mütevakkıfdır".[38] Vurgulanmak istenen, kadının toplumsal hayatla bütünleştirilmesi, çalışma hayatına katılımının gerçekleştirilmesiydi. Bu doğrultuda yapılması düşünülen hususlar maddeler halinde sunuluyordu. 1913'te Batılı kadının gündeminde olan siyasal hak istemi cemiyetin programında yer almıyordu. Zira, Osmanlı kadını siyasallaşmak bir yana, toplumsal hayata girememişti bile. Tek isteği, öncelikle bu zinciri kırabilmekti. Bu nedenle Osmanlı kadınından o yıllarda siyasal hak mücadelesi yapması beklenemezdi. Cemiyetin programında "Biz Osmanlı kadınları erkeklerimizin siyasiyyâtına henüz akıl erdiremeyiz. Karışamayız, fakat bir hayat-ı ictimaiye sahip olmak itibariyla ittihad edub terakki yoluna girerek hayat-ı mesaimizi tanzime, irfan ve seviyemizi i'lâya çalışabiliriz. Bu hakk-ı meşru'muzu ta'kib eder mevcudiyet gösterebilirsek biz de memleketimizin bir uzv-u nafi' ve mühimmi olmuş oluruz" derken bu gerçeği dile getiriyorlardı.

Ancak, önceleri dernek programında yer almayan seçim hakkı talebi, 1921 yılında "Memleketimizde dahi kadınlara hak-ı intihab verilmesi" şeklinde derginin ve derneğin yedi amacından biri olarak vurgulanacaktı.[39]

Cemiyet, kadını sımsıkı kuşatan geleneklere, kısıtlamalara, kadın-erkek eşitsizliğine, hukuksuzluğa, eğitimsizliğe karşı bir mücadele başlattı. Bu amaçla gerek aile hayatında gerekse toplumsal hayattaki ilişkiler ağında yeni bir düzenlemeye gitmenin gereği üzerinde duruldu. Kadının her alanda, hatta siyasette bile başarılı olabilecek yetenekte olduğu ileri sürüldü. "Kadınların sanayide olsun, ticârette olsun, hattâ idare-i umur-u cumhurda olsun erkeklerden dun kabiliyette olmadıklarını teslim etmek lazımdır. Fi-l-vâki' muhit-i Osmanımizde kadınlık henüz inkişaf edememiştir. Fakat buna sebeb biz Osmanlı kadınlarının istidatsızlığı değil. Tarz-ı tabiyemiz suret-i maişet [hayat tarzı] ve hayatımızdır"[40] denilerek bu durumu düzeltecek bir "toplumsal ınkılâb", yapmanın artık sırasının geldiği belirtildi. Kadın sorunun çözümünde önerilen yol, feminizmin öncülük edeceği bir "kadın inkılabı" düşüncesidir. Önerilen "kadın inkılabı", İçtımai inkılap"tan bağımsız değildir. Yeni bir kadın tipinin yaratılması ve benimsenmesi yolunda, toplumsal yapıda, yaşam biçiminde, dünyaya bakış tarzında gerçekleştirilecek olan temel dönüşümleri içermektedir. Aile hayatında esaslı değişime gidilerek, kadınla erkeğin seviye-i irfanının mümkün mertebe birleştirilmesi eşler arasında uyumun sağlanması istendi. Boşanma hakkının kadına tanınması, çok kadınla evliliğin önlenmesi, evlenme biçiminde değişikliğe gidilerek, görücülük yerine eşlerin birbirini görmesi, tanıması gerektiği ileri sürüldü. Toplum içinde ayrı yaşamak zorunda kalan kadının toplumsal yaşama katılımıyla, kadınla erkeğin daimi bir ilişkiye girmesi gereği üzerinde duruldu.

Cemiyetin programında ilkin kadının ev dışında giydiği giysilerin düzenlen-

mesi kararlaştırıldı. Amaç, bir milli kıyafet oluşturmaktı. "Evvelâ: Ahkâm-ı celile-i şer'iyemize muvafık sâde, süsten âzâde iş görebilmeyi sâlih, kadınlarımıza mahsus bir kaç nev' kıyafet-i hariciye icad edip numuneleri hükümete ba'de-l-arz [sunulduktan sonra] a'zası üzerinde tatbikine başlamak suretiyle ta'mimini temin eyleyecektir".

Giysi, o yıllardaki kadınların en çok ilgilendiği konulardan biridir. Hatta 1918'de bu amaçla "Sade Giyinen Manımlar Cemiyeti" adıyla bir de kadın derneği kurulmuştu.[41]

İkinci olarak kadının çalışma yaşamına katılımını kolaylaştıracak,çeşitli işyerleri açılması plânlandı. Böylece hem kadının içinde bulunduğu sefalet azaltılacak, hem de ülke sanayiinin gelişimine katkıda bulunulacaktı. Nitekim, "Saniyen:cemiyet iktidar-ı maliyesi nisbetinde mütenevvi sanayi'e müteallik işevleri tesis edip bunlarda kadınları, kızları istihdm ile sefaletlerini tahfif [azaltma], cihazlarını [çeyiz] ihzar ve bu suretle de sanayi-i maliyenin inkişaf ve terakkisine gayret edecektir" deniliyordu.

Bu doğrultuda, geçim kaynağından yoksun kadınlar için işevleri açılması önerildi, kadınlardan bu konuda yardım etmeleri, çaba göstermeleri istendi. Örnek olarak dernek bi terzievi açtı, terzilik öğreterek, dışarıya siparişle iş yaptırmaya başladı. Çalışma yaşamında kadının erkekle beraber teşrik-i mesâi etmesi gerektiği belirtildi. Derneği bu uğurda yaptığı yayın başarılı oldu ve kadınlar tarafından çeşitli ticarethaneler açıldı. Ama dernek asıl başarısını, Osmanlı-Türk kadınının ilk kez bir kamu kuruluşuna girmesini sağlayarak gösterdi. Derneği teşviki ve verdiği mücadele sonucu başvuruları önce kabul edilmeyen Bedra Osman Hanım ve arkadaşları, sonunda İstanbul Telefon İdaresi'ne kabul edildiler. Bedra Hanım aynı zamanda iş müfettişi olarak tayin edildi.

Dernek, Türk kadınının ilmin ilerlemesine seyirci kalmadığını göstermek için üyelerinden birinin bir Osmanlı pilotuyla uçmasını düşünüdü. Yetkililerden izin alındıktan sonra, üyelerden Belkıs Şevket Hanım, 18 Teşrin-i Sni 1329'da (18 Kasım 1913) Teyyare Okulu'ndan Fethi Bey'in kullandığı uçakla uçtu. Bu olay yurt içinde olduğu kadar yurt dışında da önemli yankılar uyandırır. Hatta Hindistan'dan "Hind Hevatın İslm Cemiyeti" Belkıs Şevket'e gösterdiği kahramanlıktan ötürü tebrik yazısı göndermiştir. Uçuştan sonra orduya "Kadınlar Dünyası" isimli bir uçak hediye etmek için Belkıs Şevket'in önderliğinde bir kampanya başlatılmıştı. Ancak bu girişim başarıyla sonuçlanmamıştı.

Programındaki üçüncü madde de, cemiyet kadınlığını yükseltecek ve bunu tüm topluma yayacak bir dizi ilke edinmişti: Özel okulların açılması, gazete ve kitapların yayınlanması, konferanslar düzenlenmesi cemiyetin faaliyet konuları arasındadır. Bu yolda ülkedeki en önemli sorunun eğitimsizlik olduğu belirtilerek, okullarda köklü bir değişime gitmenin zorunluluğu vurgulandı. Dernek yöneticilerinin sayılarına göre ilköğretim zorunlu ve tek tip olmalıydı, kızların eğitimine gereken önem verilmeli, yurdun her tarafına kız liseleri açılmalıydı. Kızlara yüksek öğrenim hakkı da verilmeliydi. Bu hakkın hem insanlık hakkı, hem de vatanın ihtiyacı açısından bir an önce kazanılması gereğine işaret edilerek,

hükümetten ve Maarif Nezareti'nden bu konuya yönelik girişimde bulunmaları istendi. Dahası, yüksek öğrenim hakkı için kızların Avrupa'ya gönderilmesi düşüncesi savunuldu. Dernek üyelerinden eğitimci Aziz Haydar Hanım okul açma konusunda önderlik ederek tüm maddi desteğini kendisinin sağladığı bir okul açtı ve açtığı okulun yönetimini üstlendi. Genel kitaplık kadınlara kapalı olduğundan bu ihtiyacı karşılamak için dernek üyelerinden Cazibe Hakkı Hanım da bir kitaplık oluşturmak çabasına girişti.

Derneğin bir doktoru da vardı: Doktor Ahmed Vicdani. Dergide yer alan ilanlarda yer alan ilanlarda, pazartesi ve perşembe günü dernek merkezine gelindiği takdirde kadınların ücretsiz muayene edilebileceği belirtilmişti. Gerekirse evlere bile gidilebilecekti.

Birinci yılın sonunda yapılan seçimle dernek başkanlığına Ulviye Mevlan tekrar getirilmiş, sekreterliğe Pakize Sadri, muhasebeciliğe Aziz Haydar Hanım seçilmiştir. İdare kurulunun üyeleri Fatma Pakize, Süreyya Lütfi, Sıdıka Ali Rıza, Aziz Haydar, Belkıs Şevket, Yaşar Nezihe, Sara Arif, Nimet Cemil, Şüküfe Nihal olarak saptanmıştır.[42]

Dernek yaptığı işler, ileri sürdüğü, savunduğu fikirlerle Osmanlı kadınlığında önemli etkiler yaratırken yurtdışında da ilgi uyandırmış, Alman, İngiliz, Fransız, İtalyan, Romen, Rus ve Amerikan basınında yer almıştı. Bu ilgide Kadınlar Dünyası'nın bazı sayılarının Fransızca ekli olarak çıkmasının yanısıra, çeşitli milletlerden kadın gazetecilerin cemiyetin yardımcı üyesi olmasının da payı büyüktür. Time gazetesinden Grace Ellison, Alman Odett Feldmann, Fransız Berthe de Launey, Berthe Dangeness, Rus Fahroul-Benat Selimva, Romen Lia Harşu, Friede Duzcar yazı ve fotoğraflarını Kadınlar Dünyası'na göndermişler, kendi gazetelerinde Osmanlı kadınlığı hakkında yazı yazmışlardır.

"Fransız Kadınları Hakk-ı İntihab Cemiyeti" ile ilişki kurulmuş, dernek üyelerinden bazıları aynı zamanda Müdâfaa-i Hukuk Nisvan Cemiyeti'nin yardımcı üyesi olmuşlar, ülkelerinde Osmanlı kadını hakkında konferanslar vermişlerdi.

Müdâfaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti tüm bu mücadele ve faaliyetine karşın, diğer kadın dernekleri gibi toplumun ileri gelen tanınmış kişilerinin maddi ve manevi yardımına sahip olamamıştı. Radikal olmakla, aşırıya gitmekle suçlanan dernek, daha çok orta halli halk kadınından destek görmüştü. Bu durum, tüm gelirini giriş ücretleriyle, bağışlardan karşılayan dernek için amaçlarının tümünü gerçekleştirememek demekti. Buna karşın, dernek verdiği mücadele ve yaptığı yayın ile etkili olmuş, Osmanlı kadınının toplumsal yaşama girmesi konusunda önemli adımlar atmıştı. Böylece, sadece ev içinde anne ve eş rolleriyle sınırlanan kadın için yeni kimlikler belirecek, "sosyal kadın", "meslek kadını" kimliklerine kavuşacaklardı.

Hakkını istemek, kendilerini ifade etmek için OMHNC'denbaşka, dernek düzeyinde olmasa da Osmanlı kadını biraraya gelmiş, toplantılar düzenlemişti. Bu toplantılar Meşrutiyet sonrasında düzenlenmeye başlamıştı. Bunlar arasında İstanbul'da, katılanların beyaz başörtülü olmaları ve salonun duvarlarının

beyaz olması nedeniyle "Beyaz Konferanslar"[43] diye anılan, paşa ya da bürokrat kızı olduğu anlaşılan P.B'nin [kimliğini tespit edemedik S.Ç.] çabasıyla yaşadığı bir konak evinde düzenlenen toplantıların özel bir yeri vardı. Toplantılar ve toplantılarda verilen konferanslar 1911 yılında İstanbul'da çıkan "Kadınların fikri ve içtimai terakkisine çalışır risale" ibaresiyle yayınlanan Kadın Dergisi'nde P.B imzasıyla anlatılmıştı. Yazıların sonunda P.B'nin yazısını derginin edebi müdürü Süleyman Bahri'nin düzelttiğini, "Müstensihi: Süleyman Bahri" şeklindeki nottan anlıyoruz. Elimizdeki dergilerden Beyaz Konferans'ın 9 kez yapıldığını anlıyoruz. Ancak bu konferansların ne kadar devam ettiği bilinmemekte...

Konferansları 300'e yakın kadın izlemişti. Katılım talebinin artması, salonun büyütülmesi düşüncesini doğurmuşsa da konuşmacının sesinin duyulmayacağı gerçeği yüzünden uygulanamamıştı. Kadının içinde bulunduğu kötü konumunu sorgulayan, bu konumun sorumlusu olarak gördüğü erkekleri açıkça düşman ilan etmekten çekinmeyen, bu duruma seyirci kaldıkları için kadınları da suçlayan Fatma Nesibe Hanım şöyle diyordu:

"...Hanımlar ! size, bütün kadınlık, hattâ topraklarında müebbeden susan dudaklar nâmına teşekkürler ederim. Görüyorum ki, hiç bir iskemle boş kalmamış. Demek ki iki kat, üç kat davete icâbet edecek münevver dimaâğlarımız, hemşirelerimiz var. Oh bu ne kadar mes'ud beşâretdir. Demek, tâkıbettiğimiz kararlı yol için, hiç olmazsa meydandaki hesabla iki yüz elli meş'ale var. Fakat ah, arkamızda mecbur ve bi-haber, hatta gülmeyen, kadın kitlelerini, kadınları tahattur ediniz ! Bir kelime ile: Çelik makine gibi beşeriyyetin iyi ve fena tesirlerini ören kadınlar !... Hissiz ve sessiz !

Şüphesiz bu, bu kimsesiz yoksul mesâ'imiz asb-ı tahammülümüzü paralıyor: Fakat size sabır, metânet tavsiye ederim. Gayr-endış burçlarını şimdi müsterih tahsin eden erkeklere karşı tesisâtımız henüz âciz bir temel halinde bulunuyor. Buna rağmen, şimdiki nesil, bu muhterem nesil, değil mi, hep fedâkârız. Biz uzun bir ısrar ile çalışacağız; yakın bir istikbâl bu müessese-i nisvânın ilk katını teşkil edecek... İşte o zamanın kadınları müsterih olacak; hatta ufak bir gürültü ile şimdiden bir tılsımlı duvar gibi sıvaları dökülen tegallübler, tahakkümler, cinayetler, hep bitecek ! Bugün hiç utanmayarak silahlarını bırakub kaçan Donkişotlar, yarın bir daha avdet etmeyecek! (...)

Şimdiki esâretimizin şu mazlum, kanlı esaretin tahammüllerini evilde, o meşum, eski zamanlarda aramalıdır. Ah, evet diyorlar, diyorlar ki: "Kadınlar, hangi hakdan bahs ediyorlar ? Hakları varsa hilkatten istesinler! Ondan şikâyet etsinler!... Onları ma'nen, maddeten za'if ve kbiliyetsiz yaradan biz değiliz al... Kuvvetlinin za'ife galebesi! Bu, pek tabiidır. Ve muvâzene, kâinâtın en büyük kanunudur". Fakat aldanıyorlar; sizi temin ederim ki aldanıyorlar, hanımlar! "Meddeten..."kaydıya, itirâf edelim, inanmaya mecburuz. Bu, böyle! Ah, şu za'if kollarımda kuvvet olsaydı, hilkat bana da bir demir pençe, sert bir kalb verseydi, yapacağım ilk iş, birçok erkeğin kafasını paralamak olacakdı! ...Fakat, " Ma'nen?..." bunu kabul edemeyiz, hanımlar ! İçinizde saçlarımın uzunluğuna rağ-

men en akılsızı ben olduğum halde... Her asrı tedkik ediniz; erkeklerin hep fenâ, me'un hatalarla tesis etdikleri avâkıbı işhdâ ediyorum, herhalde onların yüzde doksan dokuzundan akıllıyım.

Bir kere, yine kâinâtın en büyük kanunu olan sabrın, tahammülün bizde bitmez, tükenmez hazıneleri var ! Fakat onlarda ?, Biz mütehassis, ince, rakıkiz ! Fakat onlar ?... Zekamız birçok siyasetin- çünkü yaptıklarını gördük- mürebbisi olacak kadar metindir, nâfizdir. Fakat onların ? Fedâkâr, cesur, müteşebbis, mukdim, medeniyyet ve terakkıye daha munis, daha fikr-i ta'kib sahibi, daha ehli, daha az ziyânkar, daha dur-endıs...Biziz ! Peki fakat onlar?

Sonra, muvâzene kâinâtın en büyük kanunu imiş; pek güzel. Fakat bu nasıl muvâzenedir ? Nasıl muvazenedir ki: Birinde nâ-mütenâhı bir sıklet ve kuvvet, diğerinde yine nâ-mütenahı bir za'f ve sükut.. Muvâzene; tevâzun demekse, bizi bağlayan zincirleri çözsünler.. Zindanları açsunlar.. O zaman... Ah o zaman, kâinâtın bu kânun-ı gülendine biz de boyun eğeriz.

Evet, felâketlerimizin esâsını eski zamanlarda o budala validelerimizde aramalıyız. Onlar merhamet etmişler; şefik olmuşlar; sulhperver olmuşlar; gürültüden hoşlanmamışlar ! Ah bu ne kadar kör bir siyâsettir ! Basdıkları yerlerin bir uçuruma muntehı olacağını takdır edememişler; bir an zevk için, âdı, mülevves bir zevk hâtırı için ibzal olunuveren riya ve medâhinelerle avunmuşlar ! Fakat, yarabbi, buna mukabil, ne kadar tahammül edilemez meşakketler, hiç bir hakka tekbül etmeyen ne kadar vezâifle mecbur olmuşlar; ve bugünkü şu elim vaziyeti teyid etmişler!

Bugün kadın nedir ? Erkeklerin kadınlara karşı meşhur-ı âlem olan nezâketlerine rağmen, sorarım, bir "alet-zevk", bir "çocuk makinesi", "tatlı bir et"den başka birşey mi ?

Keşke ! Hayır, bu da değil, hanımlar ! Hiç bir ifrata hiçbir garaza tâbı' olmayarak söylüyorum, keşke böyle olsaydı; bari bu namla bir mevkı' hürmet ve ehemmiyet kazansaydık!...".[44]

7. Ülke Savunmasına Yönelik Kadın Dernekleri:

"Nisvân-ı Osmaniye İmdad Cemiyeti", "Hîlal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyeti", "Müdafaa-i Milliye Hanımlar Heyeti", "Anadolu Kadınları Müdafaa-i Vatan Cemiyeti" kadınların ülke savunması için biraraya gelerek birleştikleri derneklerdi.

Nisvan-ı Osmaniye İmdad Cemiyeti 1908 yılında Fatma Aliye tarafından kurulmuştu. Fatma Aliye daha önce 1897 Osmanlı-Yunan savaşında da bu tür bir girişim başlatmış, arkadaşlarıyla birlikte askeriye için battaniye, bandaj ve iç çamaşırı gibi eşyaların toplanmasını sağlamıştı.

"Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyeti" ise 1911 yılında kurulduğunda Balkan Savaşından sonra Rumeli'den gelen kimsesiz göçmen kadınlara yardım edip, onların geçim problemlerini "İş evleri" açarak çözmeye çalışmıştı. Der-

nek kurucusu olan Dr. Besim Ömer Paşa özellikle Darülfunun konferans salonunda verdiği konferanslarla büyük ilgi görmüş, sağlık konusu başta olmak üzere, kadınları bilgilendirmişti. 1914'de üye sayısı onbini aşan dernek üyeleri I. Dünya Savaşı'nda cephe gerisinde hemşire olarak görev almışlardı. Kadınlar sadece cephe gerisinde kurulan seyyar hastanelerde görev almazlar, İstanbul'da sayıları 14 olan çeşitli hastanelerde de fahri olarak hemşirelik yaparlar.[45] Üstelik bu kadarla da kalınmamış, yardım kampanyalarıyla, toplantılarla ordu için her türlü maddi yardımı da toplamışlardı. Savaş sonrasında Halide Edib de "Kırmızı Ay" adıyla Hilâl-i Ahmer'e benzer bir dernek kurmuştu.[46]

Donanma Cemiyetiyle, Müdafaa-i Milliye Cemiyetleri de Balkan Savaşı sonrasında kurulmuştu. Donanma Cemiyeti'nin kolu olan Hanımlar Heyeti; ülke donanması için yardım toplayıp, bu amaçla konferanslar, müsamereler ve piyangolar yapmış, Müdafaa-i Milliye Kadınlar Heyeti orduya yardım için Dar-ül Fünun Konferans Salonunda 1912 yılında iki toplantı düzenlemişti. Toplantıda reise Nimet Hanım, Fatma Aliye, Fehime Nüzhet, Nakiye, Halide Edip, Nigar bint Osman, İhsan Raif, Gülsüm Kemalova, Nezihe Muhlis gibi dönemin ünlü kadınları vatan sevgisini konu alan nutuklar vermişler, nutuklardan sonra salondaki kadınlar kürk, mücevher ve para gibi değerli eşyalarını ordu için bağışlamışlardı.[47]

Türk kadını bağımsızlık savaşında da rol almıştı. Kurulan "Anadolu Müdafaa-i Vatan Cemiyeti" itilaf devletleri ve padişahın desteklediği İstanbul Hükümeti'ne protestolar çekerek tepkilerini dile getirmiş, milli orduya para ve mal yardımı için kampanyalar açmıştı.[48]

8. Siyasal Amaçlı Dernekler:

1921 yılında programına seçim hakkını alan "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti" dışında, doğrudan siyasal amaçlı bir parti de kurulmuştu.

II. Meşturiyet'in dergi ve derneklerinde aktif olarak rol alan kadınların bağımsızlık savaşı sonrasında, 16 Haziran 1923'te kurdukları partinin adı "Kadınlar Halk Fırkası"ydı. Hükümete verilen beyannamede, kadının ülkenin her yerinde yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik sorunların içinde olmasına ve bu sorunlardan etkilenmesine karşın, bu alanlarda gözle görülür biçimde yer almadığı belirtilmiş, amacın yer yer ortaya çıkan kadının varlığı ve kişiliğini kitlevi bir şekle dönüştürmek" olduğu açıklanmıştı. Siyasal akımlara katılma arzusunun benimsenmeyeceği, kadınlık aleminin kitlevi harekete muktedir kılınacak bir dereceye getirilmesi ve özellikle ülkenin sosyal ve ekonomik ilerleme gayesinin güdüleceği belirtilmişti. Bir yandan kadınları aydınlatmak, onları müstakbel görevler olarak tanımlanan analık ve aile kadınlığı görevlerine hazırlamak amaçlanırken, bir yandan da kadının askerlik yapması istenmişti. Partinin amaçları şöyle ifade edilmişti:

"Kadınlar Halk Fırkası'nın programı, şimdiye kadar her fırsatta izaha çalıştığımız gibi kadının sosyal, iktisadi ve bilahare siyas sahalarda haklarını, gelişmelerini sağlamaktır".[49]

İlim ve irfana sahip olan kadınların, böyle bir parti kurmadaki amaçları; cahil, bitkin ve esir olan kadın kitlesine varlıklarını tanıttırmak, haklarını huzur ve mutluluklarını sağlamak olarak açıklanmış, partinin kendi temsilcilerini ergeç meclise göndereceği belirtilmişti. Partinin genel sekreteri Şüküfe Nihal şöyle diyordu:

"Kadınlar Halk Fırkası, bugünkü mebusları kendi tarafından seçilen mebuslar gibi düşünmekte ve kendilerine hürmet ve itimad beslemektedir. Lakin benliğini daha ziyade idrak eden bir kadın ekseriyeti hazırlandığı vakit, elbet bu münevver kitle kendi mukadderatını idare edecek olanlara kendi itimadını ihtiyariyle vermeyi ve hatta kendisiyle ilgili olan meselelerin müdafaasında kendisini bizzat temsil etmeyi bir hak bilecektir".[50]

26 Haziran'da Talim ve Terbiye Kongresi düzenlendi. Nasıl bir terbiye ve eğitime gerek duyulduğu araştırılarak, izlenecek program saptandı. İstanbul içindeki yetim ve öksüzlerin durumları belirlendi,istatistikler tutuldu. Kadınlara çeşitli konularda konferanslar verildi.

Ancak uzun süre geçmesine karşın, parti izni konusunda valilikten bir yanıt gelmemiş; araştırıldığında, siyasal hakkı elde etmemiş olan kadının, siyasal parti kurmasına izin verilemeyeceği cevabı alınmıştır.[51]

Parti programı ılımlı hale getirilerek "Türk Kadınlar Birliği" isimli bir derneğe dönüştürülmüş[52], 7 Şubat 1924'te kurulan derneğe bu kez izin verilmiştir. Dernek programındaki amaç, Türk kadınını sosyal ve siyasal haklar karşısında her türlü sorumluluğa sahip kılacak düzeye eriştirmek olarak belirtilmişti.

Kadın hareketi ve kadınların siyasal hak talepleri şu sözlerle açıklanmıştı: "Bu kuvvetli dünya cereyanından şüphesiz bizler de nasibdar olacağız, yirmi sene evvel uzak diyarların bazı hareketlerini gazete havadisleri verirken bizler bunları gulyabani efsanesi gibi dinlerdik, fakat bugün müdrik-i rey sahibi olmayan tufeylidir [sığıntıdır]".[53]

Yoksul kadınlara yardım edilmiş, fakir çocukların eğitilmesi yönündeçaba gösterilmiştir. Kadınları iş yaşamına yöneltmek için girişimler yapılmıştır. Daha sonra adı "Türk Kadın Yolu" olarak değişen "Kadın Yolu" adlı dergiyle derneğin amaçları yönünde çalışmalar yapılarak, kamuoyu derneğin faaliyetlerinden haberdar edilmiştir. Yurt geneline yayılmak için il ve ilçelerde derneğin şubelerinin açılmasına uğraşılmıştır.

"Kadınlar Halk Fırkası"nın ve aynı zamanda "Türk Kadınlar Birliği"nin başkanı olan Nezihe Muhiddin, tüm kanunlara uymaya, her vatandaş gibi vergi vermeye zorunlu olan Türk kadınına seçim hakkının verilmemesinin anlamsızlığını belirterek şöyle demiştir: "Öğretim cins ayırmaksızın bir mecburiyet hükmünde genişletilmiş olmasına binaen Türk kadınının maduniyyeti [yokluğu] mevzu bahis olamaz. Halbuki seçim meselesinde seçmenin mutlaka okuma bilmesi de mecburi değildir. Kahvehane köşelerinde miskinane esrar çeken birine verilen bu hak, kendini müdrik, tahsili mükemmel bir kadından esirgenebilir mi?[54]

1927 Martında derneğin İstanbul'da düzenlediği kongrede kadınlar için oy

hakkı istenmiş, gelecek yerel seçimlere katılmak için girişim yapılması kararlaştırılmıştı. Mecliste bu yönde bir hakkın tanınması için görüş birliği sağlanamamış olmasına karşın, dernek çabalarında yılmamıştır. Seçimlere katılma hakkının verilmeyeceği anlaşılınca, bu kez dernek adına bir erkeğin aday gösterilmesine çalışılmış, yapılan teklif kabul edilmeyince bu niyetten vazgeçilmişti.

Tüm bunlara karşın, daha sonra 1930'da yerel ve 1934'de genel seçimlerde kendilerine tanınacak olan siyasal haklar için mücadele etmekten vazgeçmeyen kadınlar, bu amacı vurgulamaya devam edeceklerdi:

"Biz, seçim haklarımızı elde etmeye dayalı idealimizden vazgeçmiş değiliz. Zira bundan vazgeçersek derneğimizin hiç bir varoluş nedeni kalmaz. Davamızın zaferi için ölünceye kadar çalışacağız. Bizim yaşamımız buna yetmezse hiç olmazsa bizden sonra gelenler için ortalığı temizlemiş oluruz".[55]

---

[1] Kadın dergilerini inceleyen araştırmalar son yıllarda gittikçe artarak bu alandaki boşluğun doldurulmasında önemli işlev görmüşlerdir. Osmanlı kadın dergilerindeki imzaları konularına göre gruplayan çalışma için bkz: Emel Aşa, 1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları, Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 1989. Bu arada, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Bibliyografya Oluşturma Komisyonu'nun "Osmanlıdan Günümüze Kadın Dergileri" adlı araştırması bitmek üzere olan bir başka çalışmadır. (Kütüphanede aslı yada fotokopisi olmak üzere, Osmanlı kadın dergilerinin tümünün koleksiyonu bulunmaktadır.) Bu güne kadar ihmal edilmiş önemli bir kaynak olan kadın dergileriyle kadın hareketini, özellikle her nedense yok varsayılan Osmanlı kadın hareketini tespit etmek de mümkün. Bu konuda bkz: Serpil Çakır, II.Meşrutiyet'te Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadınlar Dünyası Dergisi, Doktora Tezi, İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, İstanbul, 1991.

[2] Şefkat-i Hisvan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Emine Semiye, "Şefkat-i Nisvan", Hanımlara Mahsus Gazete, no:160, 20 Zilhicce 1315, s.1-2.

[3] "Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi ve Nadire Hanımefendinin Bir Eser-i Güzide Hamiyetleri", Kadın, no:16, s.11-12. Dernekle ilgili ilk bilgi derginin 1.sayısında yer almıştı: "Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi", Kadın no:1, s.13-14.

[4] Dernek Emine Semiye tarafından Kadın dergisine gönderilen bir yazıyla tanıtılmıştı.Emine Semiye, "Kadın Mecmuası Muhteremesine Edirne'den, Kadın,no:9, 22 Teşrin-i Sani 1324, s.2. Dernek 10 müslim, 6 gayrimüslim kadından oluşmuştu. Dernek üyeleri hakkında bilgi için bkz:"Şu-un'u Nisvan", Kadın, no:10, 15 kanun-u Evvel 1326, s.16.

[5] Bilgi için bkz: "Şuûnat", Kadın, 13 Teşrin-i Evvel 1329, no:1, s.15.

[6] Bkz:Havadis-i Dahiliyye", Mürüvvet, no: 6, 21 Receb 1305/21Mart 1303, s.15.

[7] Bilgi için bkz: "Türk Ermeni Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi", Sabah, no.6814, 13.9.1908, s.3.

[8] Bilgi için bkz: Havadis-i Dünya, "Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti", Kadınlar Dünyası, 2 Mart 1918, no:163.

[9] Şadan Fahir, "Müslüman Kadınlar Birliği ve Mediha Gezgin", Kadın Dergisi, no:1065, Haziran 1974, s.31-33.

[10] Dernek programı için bkz:"Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye", Kadın, 10 Teşrin-i Sani 1324, no:5, s.13-14. Dernek, Fehime Sultan, Nezihe Sultan gibi sultan kadınların desteğini almıştı. "Nezihe Sultan ve Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye", Kadın, 1 Kanun-i Evvel 1324, no:8, s.6-7. Aynı tarihte Kal'e-i Sultaniye'de islam kadınlardan oluşan bir dernek vardı.Bkz: Kal'e-i Sultaniyede Muhadert-ı İslamiyeden mürekkeb olarak teşekkül eden cemiyet". Sabah Gazetesi, no:6915, 25 Aralık 1908, s.3.

[11] "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye ve Sergide Zekiye Hanımefendinin Nutku", Kadın, 10 Kanun-i Evvel 1324, no:10, s.12-14. Dergi Zekiye Hanım'ı ünlü bir edebiyatçı olarak tanıtmıştı.Zekiye Hanım, nutkunda dönemin kadınla ilgili yaygın inancını da sorguluyordu: "...Bazı mutaassıblar, nisvan-ı islamın vazifesini pek tahdid ederler, tavuklar gibi kümesde oturmalarını münasib gö-

rürler de umur-u idare-i beytiyeden mada şeylerle işgal etmelerini tecviz edemezler [caiz görmezler]. Acaba bu fikirleri ne dereceye kadar şayan-ı kabuldur? Evet kadınların en birinci vezifeleri terbiye-i etfal ve idare-i beytiye ile meşgul olmaktır. fakat fikri aczimce faal bir kadın o vezaifi de hakkıyla eda eder ve yine amal-ı hayriyeye sarf edecek vakit-i müsaid bulabilir. Hatta evlerinin haricine masrf olacak [sarf olunacak] himmetlerden ahkam-ı şerait-i mutahhara kendilerini men' etmez.

[12] "Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği Nizamnamesi", Kadınlar Dünyası, no:2 ve no:3. Derneğin ittihat Terakki Kız Sanayi Mektebi'ne yardım etmeyi amaçlaması, onun bağımsızlığına engel oluşturmaz. Yeni açılan bir derneğin hemen bir okul açması zor olacağı, açılmış olan bir okulun ıslahının daha kolay olacağı gerekçesiyle böyle bir tercih yapıldığı belirtilmişti. Programdaki 3. maddeyle gerek okulun, gerek iş evinin, gerekse iktisada ait hususların hiçbir fırka ve cemiyetle ilişkisi olamayacağı açıklanmıştı. Nezihe Muhiddin'in Kadınlar Dünyası'nın no:6, 9 Nisan 1329 tarihli nüshasına yazdığı mektuptan.

[13] Dernekle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz:Serpil Çakır, "Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği", Toplum ve Bilim, Bahar, no:42, 1989, s.91-97. Yazıda derneğin programı bugünün Türkçesiyle verilmiştir.

[14] "Bir İfade", Bilgi Yurdu Işığı, no:1, 15 Nisan 1333, s.1-3; S.A. "Bilgi Yurdu", Bilgi Yurdu Işığı, no:10, 5 Temmuz 1337.

[15] Ahmet Halid, Türk Kadını Dershanesi", Türk Kadını, no:15, 26 Kanun-u evvel 1334. " Türk Kadın Dershenesi", Türk Kadını, no:16, 9 Kanun-u Sani 1335.

[16] Ermeni kadınların Osmanlı toplumundaki konumu, kadın gazeteciler ve Ermeni kadın dernekleri hakkında bkz:Halil Hamid, "Alem-i Nisvan:Ermeni Kadınları", Siyanet, no:11, 22 Mayıs 1330/4 Haziran 1914,s.9-12.

[17] Dernek hakkında bilgi için bkz:Aziz Haydar, "Konya Mektubu", Kadınlar Dünyası, no:133, s.4-5.

[18] "Samsun'da Şayan-ı İmtisal Bir Müessese-i Hayriye", Kadın, no:28, s.12-13.

[19] Sabiha Zekeriya, "Biçki Yurdu Müesselerini Ziyaret, Biçki Yurdu Müessesesi", İnci, no:10, Teşrini Sani 1335, s.11.

[20] İktisadiyat Mecmuası, no:27, 28 Temmuz 1332, s.7.

[21] "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti Erkeklerin Elinde", Kadınlar Dünyası, no:194/6, s.14.

[22] Dernek programı için bkz: Tülin Sümer, "Türkiye'de ilk Defa Kurulan Kadınları Çalıştırma Cemiyeti", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, Temmuz 1968, s.59-63. Makalede sadece dernek programı yer almaz, derneğin kuruluşuyla ilgili belgelere de yer verilir. Bu konuda ayrıca bkz: Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", Tarih ve Toplum Dergisi, Mart 1988,no:51, s.36-37.

[23] "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nden", Vakit, 8 Şubat, 1918, s.2. Alıntı için bkz: Zafer Toprak,"a.g.m", s.35.

[24] "Kadın İşçi Taburları" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz:Zafer Toprak, "a.g.m",s.35-36. Dernek, aile hayatının çöküşünü önlemek gerekçesini göstererek, bünyesinde çalışanlar için zorunlu evlilik ilkesini getirmiş, evliliği özendirici politikaları uygulamaya koymuştu.Bu yönüyle devletin ilk kez gündeme aldığı özendirici nufus politikasının yürütülmesini de üstlenmişti. Zafer Toprak, "a.g.m", s.37-38. Evliliğe aday gençlerin tanıştırılması için günlük gazetelerin baş sayfalarında adayların özgeçmişini yayınlayan dernek, gençleri evliliğe özendirmek için evlenme törenleri de düzenlemişti. "İlk İzdivaç Talepleri", Vakit, 21 Mart 1918, s.1.

[25] Dernek programı için bkz: Sefer E.Berzeğ, Gurbetteki Kafkasyadan Belgeler, Şafak Matbaası, Ankara, 1985, s.29-31. "Çerkez İttihad ve Teavün Cemiyeti", Diyane isimli bir de dergi yayınlamıştı.Amaç Çerkezler hakkında araştırma yapmak, milliyet hissi vererek kadınları bilgilendirmekti. Hayriye Melek Hunç, "Diyane'nin Mesleği ve Gayesi", Diyane, no:1, 10 Mart, 1336, s.1.

[26] Ruşen Zeki, "Bizde Hareket-i Nisvan", Nevsal-i Milli, 1332, s.343-352. Dernek üyelerinden Nezihe Muhiddin, Dernek hakkında şunları anlatır: "Halide Hanım Cemiyeti kurarak hepimizi etrafına davet etti... Bu kadın cemiyete birçok iş yapmaktan ziyade hanımlar arasında ictimai bir hayat tesisine matuftu. Güzel ve kibar bir salonda birleşen zamanın en şık ve monden hanımları Amerikan usulu sindire sindire çay sohbetleri yaparlar, samileri mahdud küçük muhasebe ve konferenslar tertib ederlerdi. Nezihe Muhiddin, Türk Kadını, Numune Matbaası, İstanbul, 1941, s.36.

[27] Halide Edip Adıvar, Türkiyede Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri, Doğan Kardeş Yayınları, İs-

tanbul, 1955, s.184.

[28] Pakize Sünni, "Kırmızı Beyaz Kulübü", Kadın, 9 Şubat 1324, no:18.

[29] Ressam Mihri Hanım'ın Beyoğlu'nda açtığı resim sergisi haberi için bkz: "Mihri Hanım'ın Resim Müşheri", Türk Kadını, no:11, Teşrin-i Sani 1334, s.176. İnas Sanayi-i Nefise Mektebi muallimlerinden Mihri Müşvik Hanım'ın sergisi için ayrıca bkz: "Şişli'de Resim Sergisi", Genç Kadın, no:1, 24 Teşrin-i Evvel 1334, s.16.

[30] Derneğin programı için bkz: "Mamulat-ı Dahiliye İstihlak-ı Milli Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi", Kadınlar Dünyası, no:4, ve no:6.

[31] Fatma Mükerrem'in bu gezideki duygularını açıkladığı yazı için bkz: Fatma Mükerrem, "İstihlak-ı Milli Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi'nin Hereke'yi Ziyareti", Kadınlar Dünyası, no:19, 14 Eylül 1329.

[32] Siyanet'te matamatik öğrenmenin kadına sağlayacağı yararlara işaret edilmiş, çeşitli hesap örnekleri açıklanmıştı: Mehmet Nadir, "İlm-i Hesbdan Mühim Usuller, İlm-i Hesab Meraklılarına", Siyanet, no:16, 26 Haziran 1330/ 9 Temmuz 1914, s.10-16.

[33] Emine Semiye'nin nutkundan bahseden yazı için bkz: Sabah, no:6779, 9 Ağustos 1908.

[34] Bilgiyi Bahaddin Şakir'in 1934'te Milliyet Gazetesi'ne anlattığı yazılardan aktaran Ömer Sami Coşar'dı. Ömer Sami Coşar, Atatürk Ansiklopedisi, cilt 2, s.59.

[35] Sabah Gazetesi: 7 Ağustos 1908'den aktaran Ömer Sami Coşar, a.g.e., s.59.

[36] Zafer Toprak, "İttihad Terakki ve Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti", Toplum ve Bilim, Güz, 43-44, 1989, s.184. Yazıda derneğin programı da verilmiştir.

[37] Dernek hakkında bilgi için bkz. Serpil Çakır, "Bir Osmanlı Kadın Örgütü: Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti", Tarih-Toplum Dergisi, Temmuz 1989, s.16-21. Yazıda derneğin programı verilmiştir.

[38] Dernek programı için bkz. "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti Programı", Kadınlar Dünyası, 28 Mayıs 1329, n.55, s.1,2.

[39] "Bir İki Söz", imzasız, Kadınlar Dünyası, 1 Kanun-i Sani 1921, n.194, s.2.

[40] Kadınlar Dünyası imzasıyla, "Erkekler, Kadınlık Yalnız Meyve Değildir", Kadınlar Dünyası, 11 mayıs 1329, n.38,s.1.

[41] Konu ile ilgili olarak bkz: Kadınlık Şuunu: "Sade Giyinen Hanımlar Cemiyeti", Türk Kadını, 20 Haziran 1334, no:3, s.44-45.

[42] Derneğin idare heyetinden başka diğer üyelerinden bazılarını şöylece sıralamak mümkündür: Naciye Feham, Rabia Edhem, Makbule Es'ad, Cazibe Hakkı, Fatma Nafise, Asiye Cahid, Bedra Osman, Mes'adet Bedirhan, Saide Nizameddin, Seniha Nazım, Tal'at Hulusi. "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti- Umumi İntihabat", Kadınlar Dünyası, n.144, s.5-6.

[43] "Beyaz Konferanslar"ın varlığından Aynur Demirdirek'in 24 Kasım 1990'da Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'nde verdiği, "Osmanlı Toplumunda Kadın Dergileriyle Kadınların Bize Ulaşan Sesleri" konulu konferansta haberdar olduk.

[44] P.B., Müstensihi: Süleyman Bahri, "Beyaz Konferens", Kadın, 7 Kanun-u Sani, 1327, n.14, s.1319. Konferansın Türkçe çevirisi için bkz: Serpil Çakır, II.Meşrutiyette Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadınlar Dünyası Dergisi, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, İstanbul, 1991, s.190-201.

[45] Bilgi için bkz: Mes'adet Bedirhan, "La Femme et l'hygiène", Kadınlar Dünyası, (Derginin Fransızca ekinden) n.126, 4-17 Ocak 1914, s.2.

[46] Kadınlar Dünyası'nda "Havadis-i Dünya", n.194/6, s.14'de yer alan haberde Halide Edip'in Anadolu'yu dolaşarak konferanslar verdiği, "Kırmızı Ay" isimli derneğe gelir ve üye kaydettirdiği belirtiliyor. Kastamonu esnafından Abdülhamid Bey'in derneğe 30.000 lira bağışladığı için kendisine bir kalem verildiği belirtiliyordu.

[47] Toplantı sonunda Osmanlı Ordusu'na bütün Osmanlı kadınları namına telgraf çekilmişti. Hindistan, Rusya, Türkistan gibi ülkelerdeki İslam kadınları "Müdafaa-i Milliye'ye katılmaya çağrılmış, Rumeli'deki olaylardan ötürü Avrupa kraliçelerine protesto telgraflarının çekilmesi kararlaştırılmıştı. Toplantı için bkz: Darülfunun Konferans Salonunda Kadınlarımızın İçtimaları", İstanbul, Tanin Matbaası, 1328. Orduya yardımı sadece, İstanbul kadınları yapmaz, Anadolu'daki kadınlar da katılırlar. Ordu'lu kadınların yardımı için bkz. Ordulu Hanımların Cemiyeti, Kadınlar Dünyası, n.37.

[48] Derneğin faaliyetleri Hey'et-i Temsiliye ve Mustafa Kemal ile ilgili belgeler için bkz. Bekir Sıtkı Baykal, Mili Mücadele'de Anadolu Kadınları Müdafaa-ı Vatan Cemiyeti", Atatürk Kültür, Dil ve

Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

[49] "Kadınlar Halk Fırkası", Süs Dergisi, 23 Haziran 1339, n.2, s.3.Bu konuda bkz: Serpil Çakır, "Siyasal Yaşama Katılım Mücadalesinde Türk Kadını", 5-6 Aralık 1989 tarihinde İstanbul'da "Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği" tarafından düzenlenen "Kadınların Siyasal Yaşama ve Karar Mekanizmalarına Katılımı" isimli uluslararası seminerde sunulan tebliğ.Partinin kuruluş tarihi ile ilgili farklı bir görüş için bkz. Zafer Toprak, "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Kadınlar Halk Fırkası", Tarih ve Toplum, Mart 1988, s.51.

[50] Şüküfe Nihal, "Fırkamızın Mefküresi", Süs Dergisi, 30 Haziran 1339, n.3, s.3.

[51] Nezihe Muhiddin, "Türk Kadını", Türk Kadın Yolu, 16 Temmuz 1341, n.1, s.2.

[52] Türk Kadınlar Birliği'nin Nizamnamesi için bkz: Nezihe Muhiddin, Türk Kadını, s.101-102.

[53] Nezihe Muhiddin, "Kadın Yolunun Şiarı," Kadın Yolu, n.1, 16 Temmuz 1341, s.2.

[54] Nezihe Muhiddin, "Kadın Yolunun Şiarı", Kadın Yolu, 16 Temmuz 1341, n.1, s.2.

[55] 20 Temmuz 1927 tarihli İstanbul Gazetesi'nde yer alan açıklamalar için bkz. Bernard Caporal, Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982, s.693.

MA'MÛLAT-I DAHİLİYYE İSTİHLAK-I KADINLAR CEMİYET-İ HAYRİYYESİ'NİN BEYANNAMESİ

Cemiyetin maksad-ı teşekkülü yerli emtia'sının istihlâkı hususunda sarf-ı mesai'etmekdir. Bazı hasusat vardır ki, fa'aliyet ehliyetten ziyade ancak muavenet -i ahali ile mevki-i' faale gelebilir. Bugün Avrupa'nın refahını temin eden san'at ve ticaret değil midir? Bizim hal-i nisyânda kalan zavallı sanayi'miz terakki yerine tedenniye uğramamış mıdır? Ve bu yüzden kucak kucak paralarımızı Avrupa'nın eteğine döküyoruz. Ecânibe bakalım, cümlesi memleketlerinin ma'mûlâtından gayrisine iltifat etmezler. Çünkü onlar muhabbet-i vataniyeyi, istihlâkât-ı milliyeyi ma'nâyı hakikisiyle anlamışlardır. Biz ise, maa-l-teessüf ya anlayamadık, yahıd anlamak istemiyoruz. Fakat artık uyanalım (El-Mâlü Silah ver' Rical) [Para erkeklerin silahıdır S.Ç.] Mal insanın herhalde silahıdır. Biz de silahımızı kendi vatanımızdan tedarik etmek çaresini düşünelim, takâsülü terk ile sa'y ve gayret edelim, mesai'mizi bil-fi'l icra etmekle neticelendirelim, biz Osmanlı hanımları herbir ihtiyacımız için Avrupalıların sa'y ve gayretine iftikar ediyoruz. Evet bugün mevcudiyetimiz Avrupaya meydan okuyamaz. Fakat ne beis var? Sebat edelim. Bu işte bir bidâyet lazımdır. Vicdanımızın ulvî olan hissine tabiyetle memleketimiz mâ'mûlü istihlâka vakf-ı vucud edelim. Revaç görüldükçe mâ'mûlâtın âmilleri de bi-t-tabi rengini cinsini tebdile ve bize hoş görünecek şekillere konulmasına çalışacaklardır. Cemiyet menfaat-ı umumiyeyi temin için hiçbir fedakârlıktan çekinmeyecektir. İnşallah yakında "Ma'mulat-ı Dahiliyye İstihlak Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi" namıyla küşad edilecek terzihanede hanımlarımız sırf yerli emtiasından ihzâr olmuş her türlü levazımatı sühletle tedarik edebileceklerdir. Kemal-i emniyet ve iftiharla..

Ve ilân ederiz ki mâmulat-ı dahiliyemizi lâbis olanları zevk-i selim eshabı pek hoş göreceklerdir. Gaye-i maksadımız vatana, millete ciddi bir hizmet ifasından ibarettir. Küşadı mukarrer olan terzihanede fakir kız ve kadınlara ücret mukabilinde dikiş diktirilecek ve bunlardan mükemmel terziler yetiştirilecektir. Aynı zamanda cemiyet kadınlığın terakki ve teâlisine, tenvir-i efkar ve tevs'-i mlumatına çalışacakdır.

Bu vatanperverane teşebbüsün husûlü icin bütün nisvanımızın gayret ve fedakarlıkları masrûf olmalıdır. Bizim en muhterem ve mubarek vatan hisleriyle meşb olan hamiyetkâr Osmanlı kadınlarının vatanlarının izdiyd-ı servet ve saadetine hadim-i yegâne olan masnt-ı dahiliyemizi istihlâka bütün mevcudiyetleriyle çalışmalarını temenni ile muazzez hemşerilerimizin umumen muâvenet -i hamiyyetmendânelerine arz-ı iftikar ederek âtide muharrer mevâddı muhtevi olmak üzere "Ma'mûlât-ı Dahiliyye İstihlâkı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi " namıyla bir cemiyet teşkil etdik. Saik gayretimiz Allahdan inayet, vatandaşlarımızdan muvenet bekler.

Ahkâm-ı Umumiye: Madde 1: Ma'mlât ve masnt ve mensucat-ı dahiliyyenin revaç ve ta'mimi ve erbab-ı sanayinin teşvik ve tergibi maksadıyla Dersaadet'te Sultan Bayazıt'ta Maliye Nezareti arkasında dökümhane sokağında kain 5 rakamlı hane merkez-i umumi olmak üzere "Mâmlât-ı Dahiliyye İstihlak Kadınlar Cemiyet-ı Hayriyesi" namıyla bir cemiyet tesis edilmiştir.

Madde 2: Cemiyetimiz bi-t-tabi' siyasiyatla katiyen iştigal etmez.

Madde 3: Ahkamını kabul etmek suretiyle arzu edenler cemiyete dahil olabilirler.

Madde 4: Cemiyet âzâsı her ne için olursa olsun münferiden cemiyet namına neşriyatta ve müracaatta bulunmaz. İstifa eden zevat cemiyete evvelce ihda eyledikleri eşya ve teberruatı istirdd edemez.

Madde 5: Nüfuz-u cemiyeti şahsi mumeltta kullananlar aleyhine takibat-ı kanuniye icra edilir.

Madde 6: Âzâ-ı mukayyedenin cemiyet sandukuna ayda bir mecidiye veyahud on kuruş vermeleri meşrtdur.

Madde 7: Cemiyet âzâsının herbiri aynı hukuka ve bir rey'e sahiptir. Hey'et-i umumiyede mevcut âzanın ekseriyet-i ârâsı ile karar ittihz olunur.

Madde 8: Aynı maksadı takib etmek suretiyle hey'et-i umumuye nizamnameyi ta'dil ve tashih ve tağyir edebilir. Hey'et-i idare nizamnameyi katiyen ne ta'dil ve tashih ve ne tağyir edebilir.

Madde 9: Hey'et-i idare ictima'-i umumiyede hazır bulunan zanın ekseriyet-i ârâsıyla intihab edilir.

Madde 10: Hey'et-i idare âzâsı "12"dir. İnhilâl eden âzâ yine hey'et-i umumiyenin ekseriyet-i ârâsıyla intihab ve ta'yin olunur.

Madde 11: Hey'et-i idare ekseriyet-i ârâ ve rey'-i hafî ile aralarından bir reise, bir reise-i sâniye ve bir muhasibe ve bir kâtibe intihab ederler. Reise bulunamazsa rey'-i hafî ile ve yalnız o ictima'a mahsus ve münhasır bulunmak üzere bir reise intihab edeceklerdir. Reyler müsavi olduğu taktirde reisenin bulunduğu tarafın rsı kabul olunur.

Madde 12: Cemiyetin mühürü beyaz ve yalnız Türkçe olacak, bütün mühürat kırmızı mürekkeble yazılacaktır.

Madde 13: Cemiyetin mühürü şahsî muâmelâtda kat'iyen kullanılamaz.

Madde 14: Cemiyete aid defterleri tanzim ve hıfz etmek ve kâffe-i muâmelât-ı tahririyyeyi ifa eylemek ve vâridât ve masârifâtın zübdesini hey'et-i umumiyeye arz etmek heyet-i idarenin vazaifi cümlesindendir.

Madde 15: Hey'et-i idarece tasdik edilmedikçe hiçbir suretle sarfiyat kabul olunamaz.

Madde 16: Cemiyetin fazla nükudu idare meclisinin tensibi, vecihle hıfz ve tenmiye olunur.

Madde 17: Heyet-i idare görülecek lüzum üzerine fevklâde bir surette heyet-i umumiyeyi ictim'a davet eder.

Madde-i Muvakkate:

Âzâ-i müessise iki, hal-i hazırda mukayyed âzâ doksan dörtdür.

Şimdilik sekiz kişiden mürekkeb bir hey'et-i idare-i muvakkate teşekkül etmiştir. Bu hey'et-i muvakkate ilk içtima'-i umumiyede intihab edilecek hey'et-i idareye muamele-i devriyeyi ifa ve hesabatını aranc irae eder. Hey'et-i idarenin teşekkülü önünde işbu madde münfesihdir.

KAYNAK: *Kadınlar Dünyası Dergisi*, No:4-7, 10-13 Teşrin-i Sani 1329, s.4.

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

42 **Ayata** *Salon Kullanımı* **Duben** *Osmanlı İstanbul'unda Evlilik ve Hane Kurma* **Divitçioğlu** *Kök Türk Efsaneleri* **Doltaş** *İletişim, Yazın Metni ve Göstergebilim* **Cangızbay** *Türkçe Okuma-Yazma Öğretimi* **Üskül** *Sıkıyönetim Uygulamaları* **Çağlar** *Demokrasi Krizi* **Cezar** *Süleyman Penah Efendi* **Rodrik** *ihracat Patlaması* **Hassan** *Kesbsiz Tâ O Kadar Cehi Olmaz* **Ersanlı** *Yirmi Yılın Tadı* **Somer** *31 Mart* **Toprak** *Hürriyet'in İlanı*

43-44 **İslamoğlu-İnan** *Köylüler* **Yerasimos** *Pontus Meselesi* **Divitçioğlu** *Türk Bütüncül Erken Devleti* **Cocoullos** *Yunanistan'da Kadınlar* **Vergin** *Pozitivist Optimizm* **Şenatalar** *ABD '88 Başkanlık Seçimi* **Bostanoğlu** *Konut Sorunu* **Gürsel** *Türk Edebiyatında Yahudiler* **Özsoy-Taylan** *Dilbilim ve Çeviri* **Millas** *Türk-Yunan "Birliği"* **Toprak** *II. Meşrutiyet'te Kadın Dernekleri*

45 *Macit Gökberk İle Söyleşi* **Pamuk** *Niyazi Berkes ve İktisat Tarihi* **Aksoy** *16. Yüzyıl İngiliz Tiyatrosu* **Ortaylı** *"Doğum Kontrolü"nün Hikâyesi* **Cangızbay** *Gurvitch Sosyolojisi* **Sayar** *İdris Küçükömer Hocamız* **Kıran** *Bir "İlan"ın Anlamlandırılması* **Çakman** *Reaganomics ve Mirası* **Çakır** *Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği* **Arat** *"Kadınlar İçin" Siyasetin Önemi*

46-47 **Adanır** *Güneydoğu Avrupa'da Gelenek ve Kırsal Değişim* **Toprak** *Tanzimat ve Çağdaş Türkiye* **Yeldan** *1979-1983 Türk Yapısal Uyum Programı* **Menard** *Örgütler Neden Vardır?* **Ayata** *Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman* **Hekimoğlu** *Modernleşme ve İstikrarsızlık* **Üstel** *İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi* **Richert** *Çoğunluğun Sorunu Azınlıklar* **Gürsel** *Ziya Gökalp'in Milliyetçiliğinde Epik Söylem* **Kitsikis** *Bilimsel Düşünce ve Rönesans Ruhu* **Millas** *Dimitri Kitsikis'in Yanıtına Not*

48-49 **Unat** *Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Moderniz-Postmodernizm* **Kağıtçıbaşı** *Psikoloji, Kültür ve Sosyal Değişme* **Özdalga** *Türkiye'de Bir Sosyolog Olmak Üzerine* **Doğruel** *İstikrar Politikaları Altında Sanayileşme Hedeflerinin Değişimi* **Doğruel** *Tarımda Teknolojik Değişme ve Başlangıç Koşulları* **Buğra** *İş Yaşamındaki Belirsizliğin Siyasal Kaynakları* **Berktay** *Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliği* **Aktüre** *19. Yüzyılda Menteşe Sancağı* **Sirman** *Köy Ünitesinin Tanımlanması* **Akşit** *Güneydoğu Anadolu Sulama-Kalkınma Projeleri* **Köksal-Kara** *1980 Sonrasında Yerel Siyaset* **Varol** *Yerel İktidar Yapısında Değişim Eğilimleri* **Seymen** *Küçük Ölçekli Üretimin Yapısı* **Ayata** *Buldan Dokuma Sanayii* **Şenyapılı** *Planlama Açısından Gecekondu Olgusu*

50 **Divitçioğlu** *Karluklar'dan Karahan'lılara* **Tekeli** *Osmanlı İmpharatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu* **Fişek** *Cinsiyet Konumu ve Psikoloji: Eleştirel Bir İnceleme* **Alkan** *Tanzimat'tan Sonra 'Kadın'ın Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine* **Ayata** *Kasabada Politika ve Politikacı* **Mazıcı** *Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması* **Tarhanlı** *İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine Bazı Düşünceler* **Aydın** *Edward Said'in* Oryantalizm*'i Üzerine* **Kurdakul** *Boğdurularak Öldürüldüğü Yüzdördüncü Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Midhat Paşa*

51-52 **Sonat** *Sınır Sorunu ve Büyüme* **Eser** *Bir "Anayasal Reform" Önerisi* **Eren** *Piyasa Sosyalizmi* **Çeçen** *Sosyal Demokrat İktisat Politikaları* **Güneş-Ayata** *Gecekondularda Kimlik Sorunu* **Peker** *Türkiye'de Nüfus Politikası (1980-88)* **Akşit** *Çocuk Ölümlerinde Anne Eğitiminin Rolü* **Millas** *Türk Edebiyatında Yunan İmajı* **Gülalp** *Ulusal Kimliğe Karşı Dinci Kimlik* **Tekeli-İlkin** *Mustafa Celâleddin Bey'in* Mükâleme *adlı Risalesi* **Şeni** *Türk Efsanelerinde İstanbul* **Aksoy** Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*'ın Çeşitli Yönleri*

İletişim 16000

Birikim Yayınları